

想要获取更多资源吗？



点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！

大佛顶首楞严经卷二浅释

宣化上人讲述

《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷二

尔时阿难。及诸大众。闻佛示诲。身心泰然。念无始来。失却本心。妄认缘尘。分别影事。今日开悟。如失乳儿。忽遇慈母。合掌礼佛。

当尔之时，阿难及在会诸大众，听闻佛所教诲后，心和身都非常舒适自在。又回想无始劫以来，失去自己本有真心，而妄认尘缘分别影事，作为真实，尽在六根六尘里面，做虚妄之事，即是只以妄想心、执著心、骄傲心、攀缘心来用事。（缘尘分别影事，即第六意识。）

现在大众都明白了，就有如失乳的婴儿，生命将绝，多么可悲。忽然遇到慈母，可以续何慧命，何等快慰！所以大家合掌礼佛，以谢佛慈悲，赐给法露恩惠。

愿闻如来。显出身心。真妄虚实。现前生灭与不生灭。二发明性。

希望如来，再显明开示，指出身和心，真和妄，虚和实，以及现前之生灭心，与不生灭心，这二种发明性。

什么是生灭心？生灭心即识心、攀缘心。什么是攀缘心？就是尽向外驰求，不在内性上用功夫。什么是不生灭心？不生灭心，即是在自性上用功夫，而能体验到山河大地、森罗万象，一切都是诸佛法身。诸佛法身是没有生灭的。我们的常住真心，性净明体，亦是不生灭的。为何我们有生死，有生灭？就是因为不认识常住真心性净明体。亦因我们的狂心不歇。‘狂心顿歇，歇即菩提’。狂心遮盖了菩提，所以不能显现。要息了狂心，就是菩提，亦就证果。

二发明性，二即心和身，二者之中，求佛发明指示，哪个是虚妄，有生灭的无常住；哪个是真实，不生灭的常住性。

时波斯匿王。起立白佛。我昔未承诸佛海教。见迦旃延毗罗胝子。咸言此身死后断灭。名为涅槃。我虽值佛。今犹狐疑。云何发挥证知此心。不生灭地。今此大众。诸有漏者。咸皆愿闻。

这时候波斯匿王就起立，向佛发问：‘我在未曾受佛教化之前，曾遇见迦旃延，译作剪发，和毗罗胝子，译作不作。他们都说，此身死后，一切都断绝灭亡，即是无因无果，没有后世。这样就叫做不生不灭的涅槃法，我现在虽然遇到佛教化，但此心还有狐疑，是不是真的死后都没有了，叫做断灭？希望佛再说明此中道理，和怎样才能证明这个真心自性，确是不生不灭。相信会在会大众，和诸有漏初学者，都想知道这个道理。’

狐疑：狐性多疑，什么都不相信，叫作狐疑。有漏：还要漏入六凡三界，受生死痛苦，未证果的人叫作有漏。

断灭：外道主张断灭，拨无因果，这是大错特错，害人不浅。

佛告大王。汝身现在。今复问汝。汝此肉身。为同金刚常住不朽。为复变坏。世尊。我今此身。终从变灭。

佛对波斯匿王说：‘你相信外道，死后断灭，但我不问你死后事，就问你现在之事。你这个肉身，是同金刚之坚固，永远不变坏？还是会腐朽变坏呢？’王答：‘世尊，我这个肉身，终归会变坏毁灭的。’

佛言。大王。汝未曾灭。云何知灭。

佛说：‘大王，你身还未曾变灭，怎能知道将来必定会变坏灭亡呢？’

世尊。我此无常变坏之身虽未曾灭。我观现前。念念迁谢。新新不住。如火成灰。渐渐销殒。殒亡不息。决知此身。当从灭尽。

王答：‘世尊，我这个无常而随时变坏的身体，现在虽然还没有变坏，但是当我仔细观察，现前的情形，是念念变迁，前念生，后念灭，如波浪一样，一波起，一波灭，时时刻刻都在变迁谢落。新的念头是永远不停住的，就好像烧香一样，灰尘落火新，不一会，火又成灰，慢慢销减殒落，而不停息。一定要等到烧完香，火才停息，因此我坚决地相信，这无常变坏之身，一定会终归灭亡的。’

佛言。如是。

佛说：‘这是对的。’

大王。汝今生龄。已从衰老。颜貌何如童子之时。

佛虽认可波斯匿王所说的道理，但还有问题问他说：‘汝现在的年龄，已将到衰老，但你的相貌，和童孩的时候相比较，有没有什么不同呢？’

世尊。我昔孩孺。肤腠润泽。年至长成。血气充满。而今颓龄。迫于衰耄。形色枯悴。精神昏昧。发白面皱。逮将不久。如何见比充盛之时。

王答：‘世尊，当我童年的时候，皮肤组织，十分细嫩光泽。后来年龄长大，充满血气，非常健壮。现在已临年老衰退，形容憔悴，精神昏昧，头发白了，面皮皱了，所谓：“渐渐鸡皮鹤发，看看老态龙钟。”恐怕距离死期已不远了，怎可以和壮盛之年相比较呢？’

人有三戒：年少时，戒之在色，纵欲能伤残身体。壮年时，血气方刚，戒之在斗，不要和人争斗。年老时，血气已衰，戒之在得，不要贪得无厌，不要有贪心。

颓龄：颓即倾倒之势，形容身体将倾倒，近死之意。

耄：七十岁为耄。耄：八十岁为耄。

佛言。大王。汝之形容。应不顿朽。

佛说：‘你之形貌面容，应当不是即刻衰坏吧？’

王言。世尊。变化密移。我诚不觉。寒暑迁流。渐至于此。

王说：‘世尊，变化是在暗中，密密的推移，我实在不能觉察，只是寒来暑往，一年一度地变迁流转，由少而壮而老，并不是顿然颓朽的。’

何以故。我年二十。虽号年少颜貌已老初十岁时。三十之年。又衰二十。于今六十。又过于二十。观五十时。宛然强壮。

什么缘故呢？当我二十岁的时候，虽是年少，但面貌已比十岁时老。及至三十岁，又感到比二十岁衰老。现在已是六十二岁，回想五十岁时，比起现在是强壮得多了。

世尊。我见密移。虽此殂落。其间流易。且限十年。若复令我微细思惟。其变宁唯一纪二纪。实为年变。岂唯年变。亦兼月化。何直月化。兼又日迁。

世尊，我看这种变化，是在暗中，密密地推移，一直到殂落，即衰落而死亡。这种迁流变易，我只说以十年为限。假若再仔细思惟，则它的变迁，何只一纪二纪（一纪等于十二年），实在是年年有变。不只年年有变，而是月月都有变化。不只月月有变，而是日日都有变迁。

沉思谛观。刹那刹那。念念之间。不得停住。故知我身。终从变灭。

若再沉静观察，实在是每分每秒、刹那刹那、念念之间，都不曾停止的在变迁。故此知道，我这个变迁的身体，终归要衰坏灭亡的。

刹那：仁王经上说：‘一念中具九十刹那，一刹那有九百生灭。’即形容时间极短促。

佛告大王。汝见变化。迁改不停。悟知汝灭。亦于灭时。汝知身中有不灭耶。波斯匿王。合掌白佛。我实不知。佛言。我今示汝不生灭性。

佛告大王：‘你看到变化，迁移不停，就领悟到身体一定会灭亡。但在变迁的过程中，你能知道一个不生灭的自性存在吗？’王答：‘我实在不知道。’佛说：‘你既然不知道，我现在就指示你，这个不生灭的自性。’

大王。汝年几时。见恒河水。王言。我生三岁。慈母携我。谒耆婆天。经过此流。尔时即知是恒河水。

佛说：‘让我再问你：你在几岁开始见到恒河水？’王答：‘我在三岁的时候，慈母带我去拜耆婆天，经过恒河，那个时候就知道是恒河水。’

谒：是参拜之意。耆婆天，即长寿天，拜此天神以求长寿。

佛言大王。如汝所说。二十之时。衰于十岁。乃至六十。日月岁时。念念迁变。则汝三岁见此河时。至年十三。其水云何。王言。如三岁时。宛然无异。乃至于今。年六十二。亦无有异。

佛再问王：‘二十岁时，身体衰于十岁，乃至现在六十岁，随著年月的变迁，更加衰坏。但当你三岁的时候，看见恒河，到十三岁的时候，再看见恒河，它的水又怎样呢？’王答：‘那河水还同我三岁的时候一样，直到现在，我年六十二，亦没有变样。’

佛言。汝今自伤发白面皱。其面必定皱于童年。则汝今时。观此恒河。与昔童时。观河之见。有童毫不。王言。不也。世尊。

佛欲显见性不变，先证明幻身有变，所以再问：‘你现在自悲衰老，发白面皱，面容一定比童年时多皱纹。但是你观看河水的见性，和童年时观看河水的见性，是否有童毫呢？是否有变动衰老呢？’王答：‘世尊，一点都无变异。’

有人说：年老见性，亦有变化，好像老眼昏暗，看不清楚。但如果戴上眼镜，依然能见，即证明见性不变。看不清楚，只是眼昏，眼根变坏，而见性是永明不昏的。

佛言。大王。汝面虽皱。而此见精。性未曾皱。皱者为变。不皱非变。

佛说：‘你的身体面貌，虽然衰皱，但这个能见的见精自性，并未曾衰皱。所以知道，能变皱者才是变，见性不变，就不会皱。’

变者受灭。彼不变者。元无生灭。云何于中受汝生死。而犹引彼末伽黎等。都言此身死后全灭。

会变坏当然有生灭，那个不变坏的，自然无生灭。原无生灭的见性，云何会在你身中，受你能变之身一同生死呢？因此应该知道，能变之身虽坏，真性是常存的。为何要引彼诸外道，如末伽黎等，都说此身，死后完全灭亡呢？

末伽黎，译作不见道，主张无因无果，死后断灭。

王闻是言。信知身后舍生趣生。与诸大众。踊跃欢喜。得未曾有。

王听见佛所说，才相信此身，死后不致断灭。只是舍这个生，而再趣别个主，解除他断灭的疑心。所以与大会诸大众，闻法欢喜，得未曾有，即是从来没有这样欢喜过。

阿难即从座起。礼佛合掌。长跪白佛。世尊。若此见闻。必不生灭。云何世尊。名我等辈。遗失真性。颠倒行事。愿兴慈悲。洗我尘垢。

阿难听佛说真性不灭，又起疑心，故即座起立，礼佛合掌，长跪求佛解释：‘世尊，假若此见性闻性，原无生灭，为何世尊，刚刚责我等，遗失真性，颠倒行事？希望佛兴大慈悲，洗涤我们被尘垢所遮盖之迷惑。’

阿难以为有生灭，便会遗失；无生灭，是不会遗失。佛是因阿难为颠倒所迷而遗失，不是因断灭之见而说遗失。因迷而遗失，非真遗失，只是似失而非失。

即时如来垂金色臂。轮手下指。示阿难言。汝今见我母陀罗手。为正为倒。阿难言。世间众生。以此为倒。而我不知谁正谁倒。

于是如来就垂下他的金色臂，千幅轮手，下指手地，问阿难说：‘你见我的手，是正的还是倒的？’阿难因屡次遭如来棒喝，又不敢以己见来答。故推说：‘依照世间一般习惯，认为这样下垂的手是倒的。而我实在不知道，哪样是正，哪样是倒。’

真性是平等的，在圣不增，在凡不减。减尚不减，哪有失去的道理呢？因众生迷而不觉，就好像被尘垢所遮盖而不见，如遗失一样。佛以臂的正倒，作为譬喻真性不失之理。

佛告阿难。若世间人。以此为倒。即世间人。将何为正。阿难言。如来竖臂。兜罗绵手。上指于空。则名为正。

佛再追问阿难：‘如果世间人以下垂的手为倒，那么世间人究竟以哪样是正呢？’阿难这时，不敢推说世间人，就答：‘如来的兜罗绵手，指向虚空，就叫作正。’

佛即竖臂。告阿难言。若此颠倒。首尾相换。诸世间人。一倍瞻视。

佛即竖臂，对阿难说：‘如果世间以这为正，像这样的颠倒，只是首尾相换而已。即下垂的手，换作上竖，就认为正，与臂无增，下垂为倒，臂亦不失。他们根本不知道手臂，本来没有正和倒，只是自己迷惑，反执著下垂为倒，上竖为正。即是加一倍瞻视，亦即迷中倍迷。’（愚意：倍通背，即颠倒）‘瞻’即瞻仰，仰看上竖之臂；‘俯’即俯视，俯看下垂的手。无论说正说倒，都不离此臂，但臂根本没有失去。

则知汝身。与诸如来清净法身。比类发明。如来之身。名正遍知。汝等之身。号性颠倒。

可知我的身，和如来清净的法身，比较起来，就知道如来的身，叫正遍知，自了知心包万法。你等的身，执著心在身内，执著法在心外，这就叫做性颠倒身。

真心本来亦无迷悟，只是悟时名正遍知，悟亦无所得；迷时叫性颠倒，虽迷亦本不失，只是多

一迷很而已。手臂亦一样，上竖为正，而臂无所得，下垂为倒，臂亦无所失。

随汝谛观。汝身佛身。称颠倒者。名字何处。号为颠倒。于时阿难与诸大众。瞪瞢瞻佛。目睛不瞬。不知身心。颠倒所在。

佛说：‘现在随你细心观察，你的色身和佛的法身比较，你身既然叫做颠倒，必有名字，亦有相状。那么究竟在什么地方，叫做颠倒呢？’这时阿难和大会听众，被佛这一问，大家双目直视如来，都不知怎样回答。

‘瞪’，双目直视叫瞪。‘瞢’，眼睛昏闷不清叫瞢。颠倒相亦很难知道在什么地方。颠倒虽由心而生，但实在是由迷而生执著，由执著而生颠倒，是没有形相的。难怪被佛一问，大家都目瞪口呆，不知所答。

佛兴慈悲。哀愍阿难及诸大众。发海潮音。遍告同会。

佛见阿难及诸大众，不知身心颠倒所在，目瞪口呆，不能回答。便兴慈悲心，怜悯阿难及诸大众，发海潮音，普告同会诸听众。

诸善男子。我常说言。色心诸缘。及心所使诸所缘法。唯心所现。

佛说：‘诸善男子，我时常这样说。色法与心法诸缘，按百法明门论所说：色法有十一种，心法有八种，即八识心王，五十一个心所法，二十四个不相应法，和色法，（心法，有为法不相应，但和无为法有点相应。）再加上六种无为法，共成百法。诸缘有四种：（一）亲因缘；（二）增上缘；（三）次第缘，亦名等无间缘；（四）所缘缘。

所有这种种由缘所生之法，皆不出一念心所现。所谓山河大地，森罗万解，一切万物，都从一念心所生。一切都是包括在一念心里，不是心被这些万物所包括。如能认识本来真心，则这一切万法万物，根本都是幻有。

真心如镜，诸法如镜中像、镜中影。修道便要修至影来即现，影去即灭。真心是湛然清净，没有半点尘影污染的。

汝身汝心。皆是妙明真精妙心中所现物。

你的色身和识心，都是由妙明真精妙心中所现出来的物，就是你之识心，亦是在妙明真心里。因为不知道，便错认这个识心为真心，认贼作子，生出种种颠倒相。

云何汝等。遗失本妙圆妙明心。宝明妙性。认悟中迷。

为何你等，把本来自妙，本来圆满灵明的真心和宝贵光明的自性，都舍弃遗失，而在妙悟中，自取迷昧！即是把自己常住真心，全体大用，本有家珍都丢弃遗失，反认识心为自己真心。不当认而认，这便是颠倒执著，这亦是悟中生迷，迷上加迷。

悟就知万法唯心，心包万法。迷就迷法皆在心外，心只在身中。如手臂本无正倒，而分正倒，这就是执著。若无执著，就是正遍知；有执著就成为性颠倒，如人迷东为西，东实不转为西，只是迷情妄执，东西颠倒。颠倒中妄计颠倒，这就是认悟中迷，亦是不迷中而起迷。

晦昧为空。空晦暗中。结暗为色。

晦昧即无明，黑暗。无明便看不见，故等于空。因无明黑暗，就将灵明洞彻之真空，变为冥顽晦昧之虚空。在这顽空晦昧中，再依无明之力，转本有智光，为能见之妄见。这就是瞪以发劳；和黑境结在一起，就生出四大之色。

色杂妄想。想相为身。

色既结暗而成四大之色。妄想即识心，从妄想的识心参杂妄色，就造成五蕴之色身，亦即名色。这是十二因缘的道理。

聚缘内摇。趣外奔逸。昏扰扰相。以为心性。

聚集种种因缘，而从眼、耳、鼻、舌、身、意进入。因六尘影子，便生出分别计度之心，造成内心摇动不息，趣外即触。趣走向外边去，各处驰跑，妄想心可以各处奔跑，触亦可以各处奔跑。没有真正智慧，就迷乱地向外乱跑，不辨东西南北，终日昏昏扰扰，把元妙真心，宝明妙性都失去了，反而不明白。把不光明作为自己的心性，亦即认识心为真心。

一迷为心。决定惑为色身之内。

第一种执迷不悟，就是坚决认定真心在色身之内，一般人最大错误，便是错认心在身里面。那么，不在身里面，是否在身外边呢？也不是的，而是我们都在真心里面。

不知色身。外洎山河虚空大地。咸是妙明真心中物。

既然迷执心在身内，而不知道真心实在是广大周遍，包含万象，外洎即外及山河虚空大地，皆是妙明真心中所现之物。

我们这真心是包含虚空万物，而不是虚空包罗万物。明白这个道理，便不会丢失真心。

譬如澄清百千大海弃之。唯认一浮沤体。

我们的真心既然广大无比，能包罗万物，有如澄清百千大海之大，而我们反弃之不要，只认一水泡浮沤，作为大海，岂不大错！

目为全潮。穷尽瀛渤。

不明真心广大有如百千大海，反认为一小浮沔为全海之潮，已包括一切大瀛小渤。（大瀛即大海，小渤即大海旁之小海。）

真心不在内，不在外，而是包罗万象，又是人人都具有，只因不认识，便成为性颠倒。

汝等即是迷中倍人。如我垂手。等无差别。如来说为可怜愍者。

你等（指没有证果的有漏之众）皆是迷中倍迷，好像我垂手，便说倒手；我举起手，又说是正。实我手本来无差别，无倒正，而偏说有倒正，这是本来无问题，而造出问题。百千大海不要，而反认一小沔为海；广大无比之真心不要，而反认识心为真心；本来不迷而执迷，便是迷中加迷。故佛说：‘这样真是最可怜愍的人！’

阿难承佛悲救深海。垂泣叉手。而白佛言。我虽承佛如是妙音。悟妙明心。元所圆满。常住心地。

阿难承蒙佛慈悲，从邪术救回，又得佛多次深切教诲，万分感激，就流泪叉手向佛说：‘我虽是承蒙佛教导，这样微妙的法音，而明白觉悟，妙明真心本来是圆满常住不变的。’

而我悟佛现说法音。现以缘心。允所瞻仰。

但我明白佛所说的最妙法音，还是依然用我的分别攀缘心来领悟和敬仰。

允是诚的意思，缘心即识心。这是说，这个识心能分别善恶好坏，所以实是我所依赖瞻仰而不能舍离。因恐怕舍离这个分别心，就不知用什么心来听法。

徒获此心。未敢认为本元心地。

佛所说之真心，能包罗虚空万象，山河大地，阿难丰不敢十足相信。所以说：‘我现在才知道具有妙明真心，但只明白其道理，还不敢接受，正式承认为本来圆满、原有常住的心地。’

愿佛哀愍。宣示圆音。拔我疑根。归无上道。

阿难虽然得到佛指示，见性就是常住真心，但还不敢接受这种道理，因为他惯用攀缘心来听法，误认为没有攀缘心，就没有法可听。故说：‘现求佛慈悲哀悯，宣示圆满无碍之音，拔除我的疑惑深根，使能归至无上道，即证不生不灭之果位。’

圆音，即一音。佛能以一音演说法，众生随类皆得解。佛之声音，是圆满普被，故三界六凡众生，听闻之后，皆和自身语音一样，都能明白。只要和佛有缘，无论距离多远，都可以听得清清楚楚，好像在佛身边一样。

佛告阿难。汝等尚以缘心听法。此法亦缘。非得法性。

佛告阿难：‘你们现在，还是用攀缘心来听我说法，那么法也就变成攀缘，不是无生灭，而变成有生灭。故不得法之本体真性，即是不生不灭之真性。’

如人以手。指月示人。彼人因指。当应看月。

譬如有人，用手指著月亮对人说：‘这是月亮。’那个人依他的手指所指，就应当看月亮。

若复观指以为月体。此人岂唯亡失月轮。亦亡其指。何以故。以所标指为明月故。

假若那个人，只看手指，就以为是月亮，那么这个人，不但失去月亮所在，就连其手指亦失去，为什么呢？因为错认目标，将手指当作月亮的缘故。

月即真心，所说法是手指。指示他观月，即指示真心所在。但不观心，反错认手指为月，即错认手指为真心，这是多么颠倒！

岂唯亡指。亦复不识明之与暗。何以故。即以指体。为月明性。明暗二性。无所了故。汝亦如是。

岂只失去手指，（指是不会失的，只因不明白而以为失。）连带不知光明和黑暗，手指是黑暗，月光是明朗，不能分别，便没有智慧。不能辨明暗，亦即不能开悟，不知无明和真理。为什么缘故呢？因为错认指体为明月，不能了解明和暗二种体性，这岂不是颠倒？而人现在亦是这样的。

佛所说是真心，阿难则仍以攀缘心来听法，自以为很易了解，如舍弃攀缘心，则恐怕不能听法。不知用攀缘心，即分别之识心来听法，则越听越糊涂，都是似是而非，疑心重重，终不能了解。若用真心听法，则法法皆真，莫有疑惑。

若以分别我说法音。为汝心者。此心自应离分别音。有分别性。譬如有客。寄宿旅亭。暂止便去。终不常住。而掌亭人。都无所去。名为亭主。

假若认为分别攀缘心，是你的真心，来听我说法，那么，这个心便应离开分别法音，而能有分别性，才是对的，才是真心。但你的攀缘心则不然。它一离开声尘，便无分别性。譬如有客，寄宿旅店，暂住便离去，不会久留。而旅店掌管人，则不会离去，所以叫做亭主。

此亦如是。若真汝心。则无所去。云何离声。无分别性。

刚才所说之道理，和法来相比较，亦是这样。若真是你心的话，就无所去，不会走的。为何离开声尘，就没有能够分别的自性？

斯则岂唯声分别心。分别我容。离诸色相。无分别性。

这个道理，不单单是指声音，有声音就能分别，没有声音就不能分别。就是见到我三十二相，就能生分别；离开色相，便又没有分别之自性了。

如是乃至分别都无。非色非空。拘舍离等。昧为冥谛。离诸法缘。无分别性。

如果乃至分别都没有，说空亦不是空，说色亦不是色，什么都不知道，自以为这是最高境界。这境界是拘舍离（译作牛舍）等，一般外道所修。昧即迷昧——不明白、不了解。在佛教里说三昧是定力，但外道只一个‘昧’字，不是入定而是似睡非睡，似觉非觉。佛教入定是了了常明，外道则糊里糊涂，故名其昧为冥谛。此非真空，而是顽空。证到冥谛时若没有法缘就没有分别心；一有法缘，就会起分别心，因此，这境界是不究竟的。

则汝心性。各有所还。云何为主。

你现在用攀缘心性来听法，这个心性随尘而有生灭，就各有所还。分别声音是从声来，应该归还声。分别法是从法来，应该归还法。好像人影一样，从何人来，便随何人而去。有来有去，都是属暂住之客，而不是常住主人。那么你用什么作为常住之主人翁呢？

阿难言。若我心性。各有所还。则如来说。妙明元心。云何无还。惟垂哀愍。为我宣说。

阿难听佛说，缘心有还，又起疑惑，便再问佛说：‘如果我的心性，各有所还，为什么如来说，本元妙明真心，就无处可还呢？希望如来，生出怜悯之心，为我等讲说真心不还之道理。’

佛告阿难。且汝见我。见精明元。此见虽非妙精明心。如第二月。非是月影。

佛告阿难：‘就是你现在看见我的进修，这见即是第八识心王，精明之元体。虽然不是妙明真心，但亦是见精之真本，就好像用手指来捏目，便看见有第二个月亮。这第二个月，虽然不是真月，但和真月是没有分别的，只是多一个手捏而已。它不像水中月影之虚幻，和真月是完全有虚实的分别的。’

佛以第一月喻纯真无妄之妙明真心，第二月喻见精明元，水中月影喻缘尘分别之识心。这识心即八识心王，上可通至佛性，下则至第七识，所以八识之本体，虽然不是真心，但真心亦就在八识里。故不要误会佛说，不是妙明真心，就不是真心。

汝应谛听。今当示汝无所还地。

你现在应该小心来听我指示你，什么是无所还地。无所还地即圆满常住心地，无来无去，常住不动，就是无所还地。

阿难。此大讲堂。洞开东方。日轮升天。则有明耀。中夜黑月。云雾晦暝。则复昏暗。户牖之隙。则复见通。墙宇之间。则复观壅。分别之处。则复见缘。顽虚之中。遍是空性。郁土李之象。则纡昏尘。澄霁敛氛。又观清净。

阿难，这个大讲堂，窗户洞然大天，故显得内外透彻。当东方日轮升起时，太阳光射入，就看见光明。半夜无月光时，又是黑暗。云雾掩蔽于天空时，又成昏暗无明之相。窗户空隙处，就有通达之相。墙壁的地方，就只见壅塞不通。处在分别的地方，好像山水、花木，高低等等，就有分别心之尘缘。顽空之处，只看见空相。郁土李之象：地气屯聚叫做郁，灰沙飞扬叫做土李，就现昏尘不清之象。澄霁敛气：雨后天晴叫作澄霁，尘氛收敛的时候，又能看见澄清明净之相。

佛欲指示阿难无还之见，先列出可还之相。此大讲堂，喻妙明之心。所述八相，喻心体随缘。现一切别相，即随迷悟二缘而现染净诸相。明喻智慧，善能照了。暗喻无明，不明正理。通喻六根通达；；壅喻二执障蔽；差别之缘喻善恶；顽空喻真谛；郁土李喻昏迷；清静喻澄湛。以上种种幻化，皆生于妙明之心。此心不拒绝诸相发挥，又能为诸相所依，好像大讲堂一样。

什么叫太阳升空？这是表示我人有智慧光明能照破无明黑暗。什么是云雾晦空？是表示无智慧，愚痴不明理。如空中有阴云，地上有浓雾，什么都看不见。这比喻对一切理，一切事都不明白，找不到正路，不能修道。

不要认为自己是聪明，自以为很聪明，就比猪更蠢，更愚痴。以为自己聪明，了不起，这便是自满。以为别人都不如我，如果人不如你，那么你便不是人，因为人和人都是一样的。真正有智慧的人，是不会认为自己聪明，了不起，看不起人。最重要是不可有贡高我慢之心。

阿难。汝咸看此诸变化相。吾今各还本所因处。

阿难，你现在看见这种种的变化相：明暗、通塞、同异、清浊，这八种相这都是幻化不实，我今各还本所因处，它从什么地方来，就回到什么地方去。

云何本因。阿难。此诸变化。明还日轮。何以故。无日不明。明因属日。是故还日。

什么是本因？阿难，这所有变化相，明等于归还日轮。什么缘故呢？因无日轮便没有光明，光明是属于日轮的，故应归还日轮。

暗还黑月。通还户牖。壅还墙宇。缘还分别。顽虚还空。郁土李还尘。清明还霁。则诸世间一切所有。不出斯类。

暗就应该归还黑月。黑月不是黑色的月，而是指没有月光时的暗月。通达还给户窗，壅塞还给墙壁，缘还给分别心，顽还给虚空，郁土李还还给沙尘，清明还给霁天。世间所有的一切现象，都不出这八种变化相。

汝见八种见精明性。当欲谁还。何以故。若还于明。则不明时。无复见暗。虽明暗等。种种差别。见无差别。

到这里，佛才指明见性是无还的，才是真正的主人翁。

佛说：‘你现在能见这八种变化相，而这个见精，就是妙明真性，无来无去，不生不灭，应该还给谁呢？是不是没有地方可还？什么缘故呢？假若见精还给明相，则已随明而去；那么，不明的时候，就应该不能见暗。但不是这样的！虽然明去暗来，通去塞来，等等千差万别，而能见之性，依然是存在的，只是无分别性而已。’

有人说：‘见是有分别的。见明则知道是明，见暗就知道是暗。’不错，但知道明和暗，只是分别之识心。见是无分别的，什么都可以看见，但不能分别。能分别者，只是识心而已。这点要特别注意，不要所分别心当作见精明性。

诸可还者。自然非汝。不汝还者。非汝而谁。

诸即诸变化相，包括八相六识等。八相是从缘而有——缘有则有，缘去则无。六识是因尘而生——尘生则生，尘灭则灭。皆有可还的地方，自然不是你的了。可是，那常住不变之见性，明来见明，暗来见暗，是不能还给谁的。还给明，明不要；还给暗，暗亦不要。没有法子可还出去。就是证到初果阿罗汉，亦没有神通把见性送给别人。既然还不出去，当然属于你自己，如果不是你的，那么是属于谁的呢？

这十六个字，把道理说得十分清楚，所以楞严经的经文，是太好太妙了！你们要学中文，不可放过这机会，不要入宝山，空手而回。明白一句，就得益一句。如果能领会，将来不但受用无穷，就是依之修行，勇猛精进，一定可以有所成就，证得果位的。

则知汝心。本妙明净。汝自迷闷。丧本受轮。于生死中。常被漂溺。是故如来。名可怜愍。

释迦佛对阿难说：‘各有所还，当然不是你的。不能还者，不是你的而是谁呢？你全不明白，所以至今还不承认，你之见精元明，本妙明净是你的真心，这都是由你自己迷惑，因此丧失本具觉心，而起惑造业，随业而堕落于生死苦海中，常被漂流沉溺生死苦海，如在汪洋大海中，漂来漂去，终归会溺死的。所以如来说这些是最可怜悯的人。’

阿难言。我虽识此见性无还。云何得知是我真性。

阿难说：‘我现在虽然认识见性是无还的，但还有点疑惑。因不明白怎样才能知道是我自己的真性呢？’阿难不知见性，就是自己真性，因为他还是用分别识心来认识。从这一点可以见到阿难已全无主宰，至今还找不到自己真心所在。

佛告阿难。吾今问汝。今汝未得无漏清净。承佛神力。见于初禅。得无障碍。而阿那律。见阎浮提。如观掌中庵摩罗果。

佛见阿难，说来说去，还不明白真性，现在又节外生枝，又问怎样才能知道是自己的真性，故以无缘大慈、同体大悲的精神，来指示阿难，能见之性和所见之物，是清清楚楚，分明不杂的。

什么是无缘大慈？和你没有缘份，对你不对，更要用慈心求救度他——这是无缘大慈。什么是同体大悲？人有痛苦，就好像自己有痛苦。无论如何，要想办法来消除他的痛苦，对人如对自己，一人即一切人，一切人亦即一人——这就是同体大悲。

我见皈依我的弟子吸烟，我一定劝告。人若认真修行，是不可抽烟的。抽烟就是吞云吐雾，把佛光都遮盖。如果弟子不听劝告，不戒除，就好像错处都在我身上。我秉承佛之同体大悲心，希望大家都无缺点，都能成为完人，即完全好的人。如果不能成为完人，那我亦不是完人，因我和你们是一样的。我要你们完好，所以必须用种种方法，令你们都成完人。如果每个人都有此思想，有此心地，那么世界便没有斗恨争执，社会才能有真正安宁的日子。

佛对阿难说：‘我现在再问你，你还未证得四果阿罗汉，还未得到无漏清净的程度。你只是得到佛的神通力帮助，开了智慧眼，所以才能清楚无碍地见到初禅天境界。而阿那律尊者，他是天眼第一，他能看见阎浮提，好像观看掌中庵摩罗果一样清楚。’

什么是无漏清净？无漏清净即最清静，全无污染，一点漏洞都没有。证到无漏不是容易，要六根——眼、耳、鼻、舌、身的意，都清静无染。如果眼睛看见东西，心神就随它跑，这便是有漏。耳朵听见声音，不能反闻，这亦是有漏。鼻、舌、身和意亦一样，随物所转，便是有漏。有漏亦如瓶子有洞，水装上就漏掉。不认真修行，便是有漏，漏来漏去，从天上漏至人间，从人间又至畜生、饿鬼、地狱，看你所造之业而定。

开佛眼有很多阶段。从十里，一直至百、千、万里——最远能见八万四千里外之物，亦可以观察八万大劫以前的事。但不是一开佛眼，便什么都可以看见，要慢慢逐阶而上的。

阿难依仗佛力加被，得到开佛眼，就能看见初禅天境界，没有障碍。而阿那律尊者，在具足经上说：他的名字是阿那律陀。在弥陀经上说：他的名字是阿楼陀。意思是无贫，亦译作不灭。因他曾用稗饭（稗饭是最粗之米饭）供养辟支佛，所以受福报，得到不贫不灭的名字。他的因缘如下：在过去劫中，阿那律为农夫，每日上山耕种时，必定带稗饭作粮食。那里山中有一修持者，已证辟支佛果位，他每隔七天，便下山乞食化缘，且循例每次只化七家。那年适逢饥荒，米粮昂贵，道人下山化缘，连化七家，都无人施供，只得托钵回山。农夫看见就可怜他，心里想，道人七日才化缘一次，而每次又只化七家，现在空钵回来，又要多等七天才下山，岂不是要挨饿十四天。但自己又很惭愧，没有可供养的东西。只得将自己所带之稗饭诚心送上。辟支佛接受他的供养，并为他祝福说：‘所谓布施者，必获其利益，若为乐施故，后必得安乐。’说后便离开了。农夫继续工作，忽然于田中，跳出一支纯黄色小兔，伏在农夫身上，不肯离开。农夫觉得奇怪，带走回家，叫他的妻子捉下，原来是一支金兔。从此之后就成富翁，不只这世富裕，而是生生都不贫。经九十一劫，受福不灭，所以名字叫不贫不灭。

又有一因缘是：佛在世时，他是佛的堂弟，他有一种奇怪毛病，就是每次听佛讲经就打瞌睡，所以被佛责备：‘咄咄胡为睡，螺蛳蚌蛤类，一睡一千年，不闻佛名字。’佛责他这样贪睡，就好像海里的螺蛳蚌蛤之类，一睡就一千年，不能听到佛的名字。他听后又惶恐，又惭愧，便生起大勇猛精进心，七昼夜不睡眠，双目竟成瞎子，看不见东西。佛怜悯他，便教他修金刚照明三昧。他专心修持，便得天眼通。他的见精，可以看见大千世界，和无数的阎浮提即娑婆世界，好像看自己掌中庵摩罗果一样清楚。庵摩罗果，出产印度，是和桃李相似的水果。

在佛教里，布施功德是不可思议。地藏经上说：‘舍一得万报’。如阿那律尊者，只供养一包粗米饭，便得这样大的福报。这是经上所说，应该相信，不要存怀疑之心。

证到辟支佛果位，但托钵还化不到缘，这亦有前因后果。修道如专修慧不修福，就如‘罗汉托空钵’，好像罗汉化缘，无人供养。如专修不修慧，就如‘象身挂瓔珞’，象的身上挂著很多瓔珞装饰品——瓔珞是很美丽的装饰品，只是外丽中窳，里面是空虚的。故需要福慧双修，内解外行，双管齐下，才能得到成就。

诸菩萨等。见百千界。十方如来。穷尽微尘。清静国土。无所不瞩。众生洞视。不过分寸。

见的程度，相差不同。初地菩萨，可以看见一百个世界。二地菩萨，可以看见一千个世界。三地菩萨可以看见一万个世界。依果位的不同，见的程度亦各有差别。十方诸佛，则可以看见无穷尽，如微尘数不完的清净国土。一目了然，清清楚楚，没有看不见的地方。金刚经上说：‘一切众生，若干种心，如来悉知悉见。’不只是佛，就是菩萨，亦能看得清清楚楚。凡夫众生，则极尽眼力，近不过分寸，远也只是有限的距离。虽然见性是一样，不生不灭，但因众生肉眼有限，同前不见后，见左不见右。如眼前有所阻，隔一重纸，或一木板，便不能看见。

阿难。且吾与汝。观四天王所住宫殿。中间遍览水陆空行。虽有昏明。种种形像。无非前尘。分别留碍。

阿难，就现在我和你来观看，四天王所住的宫殿，周遍游览。上至天，下至地，以及一切水、陆、空中的众生，万物现象，虽然有昏暗光明种种形象，但这无非都是你现前的境物尘影，分别识心所留下的障碍物，藏在脑海里。故这都是虚幻而不是本有的东西。

四天王是和我们最接近的天界，位置在须弥山半山中，距离地球大约四万二千由旬。东方名持国天王，居黄金埵；南方名增长天王，居琉璃埵；西方是广目天王，居白银埵；北方是多闻天王，居水晶埵。四天王的寿命只五百岁，就现五衰相而堕落。不过，天上一昼夜，已是人间五十年，为什么呢？现在举一例，你们便可以明白。天上是很快乐的，没有愁忧，所以不觉时间长。人间终日忙忙碌碌忧愁苦恼，故感觉时间很长。可是人间一昼夜，好比地狱五十年。亦因地狱太痛苦，故时间特长。由此你们可以明白，时间是没有长短的。有人曾问我：‘什么是时间？’我说：‘没有时间。’如果无忧无虑，无烦无恼，终日快快乐乐，不必说五百年如天上，单说人世五十年，亦很容易便过去。故时间是由每个人自己的感觉，来分别长短。我说没有时间，亦可以说，我太忙，不知时间，亦可说我不想知道时间。

汝应于此。分别自他。今吾将汝。择于见中。谁是我体。谁为物象。

释迦牟尼佛，因阿难还没有明白真性的道理，所以分别不出真心和妄心。上面所说种种物象，完全是眼前尘影，有分别就发生执著和障碍，把物象和见性混杂在一起。现在要阿难自己选择，在能见和所见之中，分别出谁是见性，谁是物象，就不会再生疑惑。

佛说：‘阿难，你应该从这点，来分别自体和他物。现在我将你目前所见，要你自己拣择，仔细分别——那个是我能见之见精，那个是我所见之物象。要物和见，分明不杂，自然知道你的真性了。’

阿难。极汝见源。从日月宫。是物非汝。至七金山。周遍谛观。虽种种光。亦物非汝。渐渐更观。云腾鸟飞。风动尘起。树木山川。草芥人畜。咸物非汝。

（楞严经的道理是妙不可言，不可以言说，不可以形容的，只有自己领悟。）

阿难，极尽你的见性能力所及，从你身边，一直至日月宫，所见的都是物象，当然不是你真性的自体。远至七金山，此山围绕须弥山（即妙高山），有一重香水海，一重金山，共七重香水海七重金山。因为它的体质是金的，所以叫七金山。再用你的慧眼、天眼，来详细观察，虽有种种光明，亦都是属于物象，而不是你的见性。再慢慢观察，从高而下，由近而远，云在飘，鸟在飞，风动尘起。这里说风动，而六祖坛经说：‘不是风动，不是幡动，是仁者心动。’究竟怎样解说呢？现在问你们：在座众人，何人心动？是你心动，还是我心动？如果说：不知道，那么你心就没有动。究竟是谁动呢？现在只有照这经文‘风动’来解释。风动，是天地发威，发脾气。天地威风一发，能把大树拔起，把房屋吹倒，如龙卷风、飓风，相当厉害。尘起，尘本来是堕在地上，睡得自在而安详，可是被风一吹，迫得去工作，做什么工作呢？它的工作就是触，把干净的地方都遮盖，变为不干净。再近看地上、树木、山河、草芥，甚至人畜，亦

都是物象，而不是你之见性啊！

阿难。是诸近远诸有物性。虽复差殊。同汝见精。清净所瞩。则诸物类。自有差别。见性无殊。此精妙明。诚汝见性。

阿难把物象和见性，混合不清，故不能分出自己真性所在的地方。上面佛为他举出很多道理，证明是物象而不是见性。现在这里则说明物是物，见是见，见性和物象是分明清楚的。

阿难，所有近在你身边，远至日月宫、须弥山，一切物象体性，虽有种种状态，千差万别，但摆在你眼前的东西，亦是一同用你的见精来看的，都是清净了然，圆明常照，不起分别的。而所有一切物类：风是风，雨是雨，树是树，山是山，鸟是鸟，人是人，自然各有差别和不同。但你之见性是毕竟无有分别的。见山是这个见，见海是这个见，见张三是这个见，见李四亦是这个见。因此便应该知道，这个本妙本明能见之自性，实在就是你的本源自性。

若见是物。则汝亦可见吾之见。

上面佛已将物和见，分析得很清楚。物是有差别，见是无差别。那么见性当然不是物了。

佛接著说：如果你一定认为见性也是物象，那么见性应该有个形状，你亦可以看见我的见性，究竟它是个什么形状呢？是方是圆？是长还是短？

若同见者。名为见吾。吾不见时。何不见吾不见之处。

假若说你和我一同看见物象时，我看见这件物，你亦看见这件物，那么，就说，你可以看见我的见性了。但当我闭眼，没有看见东西的时候，你为什么看不见我这个看不见的见性在哪里呢？既然不见，而说能看见我见物的见性，这是不对的。

这段文是有点难讲，只要懂得其中道理，便容易明白，否则，这样多‘见’，就会越讲越不清楚，越听越糊涂了。

若见不见。自然非彼不见之相。若不见吾不见之地。自然非物。云何非汝。

如果能够看见我闭眼不见的地方，自然是我能见之见性，自然不是彼所看不见之物象。这里的‘彼’，是指物。我见为能见，彼物为所见。即是说：眼根见物，是我能见之见性，而不是彼所见之物象。

假若你看不见我闭眼不见的地方，那这当然是我之见性，而不是物象，物象是有形状，可以看见的。既然看不见，当然不是物象，那不是你之真性是什么呢？

见性既然看不见它究竟在什么地方？你们大家想想，这亦是参禅。参话头，看看谁能找出它是在什么地方。大家要明白，见性是不生不灭，无去无来，圆融无碍的。

又则汝今见物之时。汝既见物。物亦见汝。体性纷杂。则汝与我。并诸世间。不成安立。

你既看不见我的见性，这证明见性是无形状，无体性，亦无地方可还。为何你还不承认是你自己的真性呢？

假如你认为见是物，那么物亦应当是见。你现在看见物，物亦应该能看见你。佛对阿难说：‘好像二个人，我看见你时，我便知道是你。你看见我时，你亦知道是我。那么——物和物相见，是否能知道呢？或者物看见你时，物能知道是你吗？如果物能知道是你，这岂不是无情之物体，和有情之见性，成为杂乱，分不清楚了？那么你和我，以及诸世界，即有情世界和无情世界，都不能成立，不成世界了。’

有情世界：即人类、飞禽走兽、有生命者。无情世界：亦名器世界，即山河大地、房廊屋舍，一切物类，无生命者。

亦叫正报和依报。有情，有生命属正报；无情，无生命属依报。

阿难。若汝见时。是汝非我。见性周遍。非汝而谁。

阿难，假若你看见物象和看见我的时候，你应该知道，这是你的见性，而不是我的见性。因为我和你，同属有情，是不会混乱的。这个见性是周遍的，所谓在圣不增，在圣人份上不会增多一点；在凡不减，在凡夫份上，不会减少一点。甚至远观四天王，近看水陆飞行，都是用你这个见性，既然不属于物，亦不属于我，那么不属你又属于谁呢？

云何自疑汝之真性。性汝不真。取我求实。

为什么你还要怀疑，真实不虚之自性，本来是自己的家珍，而不敢承认，反来向我寻求，自己实在的真性在什么地方？

阿难白佛言。世尊。若此见性。必我非余。我与如来。观四天王胜藏宝殿。居日月宫。此见周圆。遍娑婆国。退归精舍。祇见伽蓝清心户室。但瞻檐庑。

阿难因佛说见性周遍，又生起疑惑了，故又向佛说：‘世尊，假若这个见性本来像佛所说是周遍的，是我的真性而不是物象。既然是周遍，就应该圆融无碍，可是现在为什么不是呢？好像刚才我得到如来赐给我神通力，带我去游览四天王殊胜藏宝的宫殿。再到日月宫，从太阳宫殿和月亮宫殿远望，视觉是十分周遍圆满，能清清楚楚地遍观娑婆世界，全无障碍，但现在回到只桓精舍，就只能看见伽蓝，即寺里的清净讲堂。再坐在室内堂中，又不能远见，只能看见垂檐和廊庑了。’

世尊。此见如是。其体本来周遍一界。今在室中。唯满一室。

世尊，这个能见的体性，本来是周遍虚空的。但为何现在坐在室内，忽然缩小，只能看见满一室的东西？为什么缘故，见性会忽大忽小呢？

为复此见缩大为小。为当墙宇夹令断绝。我今不知斯义所在。愿垂弘慈。为我敷演。

是不是这个见性会缩大为小？还是因为墙壁所隔断而阻碍周遍的见性呢？我实在不明白此中的道理。愿望世尊生出大慈悲心，为我分析清楚这个道理。

这里顺便给你们讲个故事：

从前有一富翁，见儿子太愚蠢，因此特地请一个老师，来家里教他。但又恐怕儿子太低能，读书一定很辛苦，所以对教师说：‘慢慢教导他，不必太严，每天只教一个字就够了。’教师遵命，每日只教一个‘一’字。不久富翁请教师用饭，饭后一同游花园，教师对东主说：‘令郎并不愚笨，是很聪明的，现在已认识很多字。东主大喜，立刻请师当面试验。师即于园中，画一个很大的“一”字，问富翁儿子说：‘这是什么字？’答：‘不认识。’教师大怒说：‘每天我只教你这个“一”字，你到现在还不认识？’学生答：‘你所教那个“一”字，没有这样大啊？’

阿难亦和这个学生一样，以为在天空上，可以看见广大周遍，但为何在室内就只见满一室这样小？故要请世尊解释疑惑。

佛告阿难。一切世间大小内外。诸所事业。各属前尘。不应说言见有舒缩。

佛告阿难，一切有情与无情世间，或大或小，或内或外，所有上下方圆，种种形象，都是属于眼前的尘相，不关见性的事。故不应该说，见性有扩大或缩小。你应该知道，见性是随缘的，在大见大，在小见小，见性是不变的，不会因尘相所阻碍而有缩小或阻断。

譬如方器。中见方空。吾复问汝。此方器中所见方空。为复定方。为不定方。

譬如一个四方形的器具，里面的虚空，当然是四方的。我现在问你：这个四方形的器具里面，所看见的虚空，是定形的还是不定形呢？

佛不直接答复阿难，见性有大小之问题，而先以方圆来作譬喻。同时以见性譬喻虚空，尘相喻器皿。尘相是有大小，而见性是无伸缩，就如器皿有方圆，而虚空无定形一样。如果能到忘了尘相，见性自然能周遍无碍。

若定方者。别安圆器。空应不圆。若不定者。在方器中。应无方空。

假若说方器中的虚空，是有定形的，那么再放一个圆形的器具在里面，空就不应该会圆。但空是随圆现圆，是没有定方的。如果说没有定形，那么在四方的器具中，应该是无四方形啊！但器方空方，又有定方了。

汝言不知斯义所在。义性如是。云何为在。

你说不明白大小缩断之义理，和不知见性在什么地方。其实见性的义理，就和虚空一样。虚空

是随器而现方圆之形，是没有一定之相的。见性是随尘相而有大小。若无尘相，见性是周遍无碍的。

阿难。若复欲令入无方圆。但除器方。空体无方。不应说言。更除虚空方相所在。

阿难，假若要令虚空入无方圆之相，只要把方圆之器拿走，虚空的体性是根本没有方圆的。但你不应该说，除器之外，还要除虚空，因为虚空哪里有方圆之相呢？

虚空本无方圆，方圆是随器皿而有，虚空亦不会为器皿所阻，而是依然和外边之虚空相连接。你以为有器皿所在，便说虚空有方圆，亦就如你之见性，本来是周遍无碍，怎会被墙壁夹断和缩小张大呢？

若如汝问。入室之时。缩见令小。仰观日时。汝岂挽见齐于日面。若筑墙宇。能夹见断。穿为小窦。宁无续迹。是义不然。

假若好像你刚才所问：入室的时候，就把见性收缩成小，但当你举头看太阳时，难道你是把见性拉长，到达太阳的边缘吗？又如建筑墙壁，能把见性隔断，那么把墙壁打开一个小洞，何以见性并没有截断或连续的形亦呢？这证明你所说的缩小和夹断的道理，是完全不对的。

一切众生。从无始来。迷己为物。失于本心。为物所转。故于是中。观大观小。

一切含有灵性的众生，从无始直到现在，都被无明所遮蔽，因此迷惑自己的真心，反认自己是物体。因失去真心，便为外境之物象所转移，所以就在万物中，见大见小。

什么是“为物所转”？为物所转即是背觉合尘，和物合股，混合在一起，见到什么境界，便执著什么境界，执著一生，便失去主宰，随境迁移，愈移愈远，好像迷路，愈迷愈错，动被物碍，见大见小，便给物象所转了。

若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。

“若能转物”，什么叫转物？转物便是背尘合觉，不被外境物象所转移。要明白一切外境，皆是自己心里所现，“一切唯心造”。既然是自己心里所现，为什么要被它所转移？要跟它跑？明白这个道理，就找到自己的真心，便能背尘合觉，和如来一样，得到楞严大定，就有光明，身和心都能圆满光明，随处都是不动道场了。

当人迷时，妄认四大为自身相，便被四大所缚而不圆，妄认六尘缘为自心相，就被六尘所障而不明，这便是认物为己。又妄认诸法心外实有，这便是迷己为物。所以动被物转，若能转物，则身为法性身，圆照周遍，心为妙明心，灵明洞彻。万物身心，本来一体，所谓“天地与我同根，万物皆我一体”——哪还有什么执著？不执著便能如如不动，了了常明，和如来一样，随处都是不动道场，随处都是圆照周遍法性身。

于一毛端。遍能含受十方国土。

在一根汗毛端上，可以遍含十方国土。汗毛尖端这样小，怎可以遍含十方国土呢？佛法就是这样妙，这就是小中现大——在最小的地方，可以现出最大的十方佛刹国土。若开了佛眼就可以看得清清楚楚。亦可以大中现小，在下面经文：“于一毛端现宝王刹，坐微尘里转大法轮。”坐在微尘这样微小里，可以转大法轮。为什么能这样？这便是见性圆融自在无碍之妙用。

阿难白佛言。世尊。若此见精。必我妙性。今此妙性。现在我前。

阿难对佛说：“假使这个现前而能周遍看见万物的见精，必定是我的妙精明性，现在这个妙性，清清楚楚地现在我的眼前。但既然是我的妙性，为何反在我的身体外边呢？”阿难先疑见性与万物混杂，现在又疑见性与身心各体。

见必我真。我今身心。复是何物。而今身心分别有实。彼见无别。分辨我身。

既然现前这个能见的就是我的真性，那么我的身心，究竟又是什么呢？而且我现今的身心，确实有分别的能力，也都有实在的作用。但见性实在没有分别的功能。既不能分辨我身，又怎能分辨万物呢？

若实我心。令我今见。见性实我。而身非我。

如果说这个见性，实在就是我的真心，它能令我看见我的见性，那么见性就应该是我了，而这个身体反而不是我啊！

何殊如来先所难言。物能见我。惟垂大慈。开发未悟。

那就等于如来，先前向我问难时，我说：“见是物，物能见我”。如来斥责我是错谬之说。我实在迷惑，希望世尊发大慈悲心，开示我未明白的道理。

阿难为何屡次发问，还不明白？可以说是迷中倍迷。其实阿难并不迷，只是要做个模样，令众生观察体会，便能明白见性的道理。

佛告阿难。今汝所言。见在汝前。是义非实。

佛告阿难，你现在所说：“见性是在你的前面”，这个义理是错误的。

阿难认为见性与身心是异体，故有见性在前之疑惑。佛不直答，而只以万物是一体以破之。

若实汝前。汝实见者。则此见精。既有方所。非无指示。

假若见精，是在你前面，你实实在在可以看见，那么这个见精，一定有个形状，自然亦可以指得出来是在什么地方了。

且今与汝坐祇陀林。遍观林渠。及与殿堂。上至日月。前对恒河。汝今于我师子座前。举手指陈。是种种相。阴者是林。明者是日。碍者是壁。通者是空。如是乃至草树纤毫。大小虽殊。但可有形。无不指著。

就是现在我和你，坐在只陀林中，周遍来观察。近的地方好像园林、河渠，和大殿厅堂。高的地方，直达到日宫月宫，远的地方对著恒河。你现今在我的师子座前，凡是属眼可以看见的，都可以用手指指陈出来。这种种相状，是分明清楚的，好像阴暗的地方是树林，光明的地方是太阳，阻碍的是墙壁，通达的是虚空，甚至一草一木，纤尘毫毛，大小虽不同，但都有他们自己的形相，都可以指示所在的地方。

若必其见现在汝前。汝应以手确实指陈。何者是见。

假若你仍认为见性现在是摆在你面前，那么你应该确确实实地用手指出，什么东西、什么形状是你面前之见性。

见性是不生不灭，无去无来，怎可指陈？

阿难当知。若空是见。既已成见。何者是空。若物是见。既已是见。何者为物。

阿难，你应当知道，如果虚空是见，既然已成见，就不应该有虚空的名字，那么虚空在哪里啊！如果物象是见，既然已是见，那么什么是物象呢？

这里譬喻万物一体之义，即是说如果空是见，物是见，那便无空无物，遂成一体。既然成为一体，就不能再执著是见了。

汝可微细披剥万象。析出精明净妙见元。指陈示我。同彼诸物。分明无惑。

你可再用心，仔细推想，剖开万象，研究清楚，分析出这个最精明、最净妙的见元即见性，和其他各种物象，历历分明，没有疑惑地指陈出来，给我看看。

阿难言。我今于此重阁讲堂。远洎山河。上观日月。举手所指。纵目所观。指皆是物。无是见者。

阿难至此已明白，便说：“我现在这重阁讲堂里，远望直到恒河，上观直到日月宫，凡我举手所能指得到，和纵目所能看得见的，都是物象，却没有能见的自性存在。”

世尊。如佛所说。况我有漏初学声闻。乃至菩萨。亦不能于万物象前。剖出精见。离一切物。别有自性。

世尊，如佛刚才所说：“要我仔细在万象中，剖明指出能见的自性，但我只是有漏，证初果的声闻，怎能指出？即使有智慧如菩萨，亦涌在万象当前，剖析出这个妙精灵见离开一切物象，

别有能见的自性存在啊！”

佛言。如是如是。

佛即印可阿难说：“是的，你说得对。在万象中，不可以指出能见的自性，就是离开一切物象，亦没有能见的自性可以指出。”

佛复告阿难。如汝所言。无有见精。离一切物别有自性。则汝所指。是物之中无是见者。

我再告诉你阿难，就如你所说：没有见精，离开一切物象，另外有一个能见的自性存在。亦像你所指出，在万物之中，亦是没有一个能见的自性存在。

今复告汝。汝与如来。坐祇陀林。更观林苑。乃至日月。种种象殊。必无见精受汝所指。汝又发明。此诸物中。何者非见。

“现在再告诉你，你和如来，同坐在只陀林里，观看园林花苑，乃至日月宫，种种物象的差殊，一定没有能见的灵性，可以被你所指出来的。你再向一切物象当中，作深一层的研究，那个物不是见呢？”

上文说物不是见，现在又说那个物不是见。楞严经就是这样，反复质问，所以要细心研究，才能明白，否则便会迷乱不清。

阿难言。我实遍见此祇陀林。不知是中何者非见。

阿难被佛一问，又糊涂起来了。前文本来已经明白，物不是见，现在又不知佛的意思，因此就说：“我现在实在是到处都看见，所有这只陀园林中的一切物象。但只不知，物象之中，什么才不是我的见性？”

只一个见字，便来回审问，反复追究，无非要显见性的道理。现在有点迷惑，摸不著头绪，但下面便会解释清楚。

何以故。若树非见。云何见树。若树即见。复云何树。如是乃至若空非见。云何见空。若空即见。复云何空。

阿难要证明什么不是见，因此又说：“什么缘故呢？因为假若树不是见，怎么能够看见树？如果树就是能见的自性，那又何以叫作树？由此类推，假若虚空不是见，怎么能够看见虚空？如果虚空就是能见的自性，那又何以叫做虚空？”

我又思惟。是万象中。微细发明。无非见者。

阿难已至辞竭意尽，有口难言，有舌难说，故又搬出第六意识，妄想心，来详细思维，答复佛

的审问：“我再三思维，在这些万有现象当中，仔细研究，明白发挥，认为无一不是能见功能自性所显现的。”

佛言。如是如是。

佛又印证说：“是的，无一物而不是见性所显现，这话是对的。”

于是大众。非无学者。闻佛此言。茫然不知是义终始。一时惶悚。失其所守。

于是在会，未证无学果位的大众们，听佛所说，是物又不是物，是见又不是见，即无是见和无非见的两种道理。大家听后都茫然，不知这义理要点，究竟在哪里。因此都惊惶悚惧，把以前的宝见意见都失去，现在全不知道什么才对，什么才不对。

无学是菩萨果位，即已到不必再学的果位。

如来知其魂虑变慑。心生怜愍。安慰阿难及诸大众。诸善男子。无上法王。是真实语。如所如说。不诳不妄。非末伽黎。四种不死矫乱论议。汝谛思惟。无忝哀慕。

如来知阿难和大众等，神魂惊慌，恐惧而不安定。于是心生怜悯，就安慰阿难和在会大众说：“诸好孩子，你等不必惊疑和恐怖。我，无上法王所说的话，是真语，是实语，是依照真如道理来说的，一点都无诳妄虚伪，不像外道末伽黎，只用四种不死的不正确理论来迷惑听众。你等应该用正思维来详细谛察研究，不要辜负我哀怜你等之心，和你们仰慕我之意。”

无上法王：佛成无上道，为诸法之王。

忝：辜负之意。

末伽黎：梵语译作不见道，六种外道之一，其母为拘舍黎。

四种不死：亦变亦恒，亦生亦灭，亦垢亦净，亦增亦减。此道理皆模棱两可，没有决定性，和佛之不生不灭，不增不减，恰恰相反。佛说无是见，无非见，意思即是非双遣，是非都没有，但这不同外道之混乱而不正确。故佛所说都是真语，是确实可信，不必惊疑的。

是时文殊师利法王子。愍诸四众。在大众中。即从座起。顶礼佛足。合掌恭敬。而白佛言。世尊。此诸大众。不悟如来发明二种精见色空。是非是义。

这时候，文殊师利——译作妙德、妙吉祥，法王子——佛为法王，故菩萨名法王子。此时，文殊师利菩萨，为怜悯在会诸有学四众即比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等，即在大众中，从座位站起来，向佛顶礼，及用双手来托佛足，表示最恭敬。在佛之足下来说话，亦叫托足礼。我们拜佛时，双手反掌，要观想托佛足，以表示敬意，这亦表示身业清净。拿掌恭敬，合十指为一，即专一亦即一心恭敬，这是意业清净。而白佛言——这是口业清净。我人所造之罪业，多数由口而来，所谓：“祸从口出，病从口入。”祸即灾祸，不吉祥；恶口、两舌，说是说非，都会招来灾祸。所以要很小心，身、口、意业，都要时时清净。

文殊菩萨三业既清净了，便对佛说：“世尊，在大讲堂里的大众，都不明白如来所说的精见，即见精和色空诸物象，究竟是见还是非见，究竟是无是见还是无非见这两种义理。”

世尊。若此前缘色空等象。若是见者。应有所指。若非见者。应无所瞩。而今不知是义所归。故有惊怖。

世尊，假若这前缘，即前尘之色空等物象是见性，那么就应当有个目标，有个表现，才可以指陈出来。但根本是无形状，可以指示出来的。假若不是见性，就应该一无所见，不能看见，但它又能见色见空。所以大家都不知道，无是见，无非见，这二个义理的归宿处，就有惊疑和恐怖，不知如何才对。

非是畴昔善根轻鲜。惟愿如来大慈发明。此诸物象。与此见精。元是何物。于其中间。无是非是。

这些恐怖的原因，并不是他们往昔所种的善根太小太浅。希望世尊慈悲，再明白发挥，物象和见性，究竟是什么东西？在它们中间，既无是见，又无非是见，究竟是什么意思？

佛告文殊。及诸大众。十方如来及大菩萨。于其自住三摩地中。见与见缘并所想相。如虚空华。本无所有。

佛告文殊师利菩萨，和大会诸大众：“十方如来及诸大菩萨，常住在自性寂静，楞严大定中。对于这个能见的自性，和见性所缘的各种现象，以及心理思想所发生的色相，都清清楚楚地知道有如虚空中的花，都是虚幻不实的。现在要找见是物，见非物，这都是向外驰求，根本找不到的。”

此见及缘。元是菩提妙净明体。云何于中有是非是。

这个能见的自性，和所缘即所见的物象，原本都是菩提妙净明体。既是一体，便没有是和是非，怎可以在这里来找是见和非是见呢？

根本是一真，根本是绝对，没有对立，既然是一真，是绝对，就没有是，没有非啊！

文殊。吾今问汝。如汝文殊。更有文殊是文殊者。为无文殊。

我再问你，就像你这个文殊，还有另外一个文殊吗？有一个是文殊，还是没有文殊？

如是世尊。我真文殊。无是文殊。何以故。若有是者。则二文殊。然我今日。非无文殊。于中实无是非二相。

文殊具足大智慧，一问即悟，就答：“是的，就如世尊所说一样，我就是一个真文殊。于我真

文殊外，并无是文殊和非文殊。什么缘故呢？若有一个是，便有一个不是，那么就成了二个文殊了。可是我今日，并不是无文殊，而是无是文殊和非文殊，所以在我文殊体中，实在是无是和是非二个相的。”

这里大家应该明白，见性亦一样，没有是见和非见的。见性只是无上觉道这一真心，是没有是和是非可以建立的。

佛言。此见妙明与诸空尘。亦复如是。

佛说：这灵妙光明之见精，和一切空尘，亦都是这样的。

楞严经愈说愈广，其中道理真是奥妙无穷，不但见性是妙明真心，就是空尘，亦都是如来藏里的妙真如性。

空尘：即指物象，物象虽多，空尘二字是足以包括物象的。

本是妙明无上菩提净圆真心。妄为色空及与闻见。

究竟见精和物象，本来是什么东西呢？既然无是，又无非，那当然是一个既微妙又光明，无可再上的菩提觉道，又清静、又圆满的本源真心。这个真心，是人人本具之“一真心体”，但因一念无明，便从真起妄，转妙明为无明，转真觉而成不觉。因不觉便起妄念，就被色空诸物象所转，就连闻性和见性都不明白了。

这是一念错，便念念皆错，认真为妄，生出种种分别计执。中国古语说：“只因一著错，输了满盘棋”。因走错了一步棋，便输了满盘棋。

如第二月。谁为是月。又谁非月。文殊。但一月真。中间自无是月非月。

本来是一个月，但因眼有病、捏目，便看见有二个月，遂生出分别心，分别谁是真月，谁是假月。文殊，你应当知道，但只有一月真，中间是没有是月和非月的。

若有是非，便有对待。但菩提觉道，一体真心，是没有对待的。是绝诸对待的。

是以汝今观见与尘。种种发明。名为妄想。不能于中出是非是。

是故你们今日，对于见精和空尘诸物象，虽经过种种发明，思忖研究，说是道非，都是妄想所现，纵然经过历劫寻求，亦不能于其中间，找出是和是非啊！

由是真精妙觉明性。故能令汝出指非指。

这个真正见精，妙不可思议光明觉性，不明白时是可以使你有所指示，但又不能成立所指的道理。好像你先说见是物，后来又说见不是物，究竟是物不是物，根本是没有是和不是的，所以你所指出来的，完全是错误，根本是不可以指的。

若能明白，见精和空尘诸物象，本来是一体——一真法界，便无自他的分别，哪有是和是非可指呢？

所以大家都应该知道，迷、悟、真、妄，只在一念之间。一念迷，则妄计心生，是非蜂起；一念悟，则妙觉湛然，是非全清。

阿难白佛言。世尊。诚如法王所说。觉缘遍十方界。湛然常住。性非生灭。

阿难向佛说：世尊，诚如您法王所说，这个觉缘即见性，是遍满十方尽虚空界，湛然清净，常住而不动，没有生灭变化的。

见性是不变随缘，故非自然；随缘不变，故非因缘。自然和因缘都是识心分别，妄情计执。

与先梵志娑毗迦罗。所谈冥谛。及投灰等诸外道种。说有真我遍满十方。有何差别。

梵志，即大梵天后裔，认为梵天祖公是宇宙主宰，人死后都要回到梵天去，梵天是清净之意，即婆罗门种。

娑毗迦罗，是黄发外道，认为宇宙本体是冥谛，即冥顽不知，和投灰外道等，印度一种专修苦行的外道，过裸体生活，时常投身灰土，或涂灰身上，又有修睡钉床外道，说是能修成金刚不坏身。还有修薰鼻、自饿，或持牛戒、狗戒等，他们都说真我遍十方，又说有大我、小我和无定我。阿难问：“究竟佛说，见性遍满十方，和外道之真我遍满十方，有什么分别呢？”

一切外道，修无益苦行，好像睡钉床，钉子刺不透。那么牛和象之皮很硬，钉子都刺不入，难道牛和象等都有道了？其实天天练，当然皮就坚硬，所以刺不痛、刺不入，这不是有道，乃是有功夫的表现，一味盲修瞎练，终究不能得益的。

世尊亦曾于楞伽山。为大慧等敷演斯义。彼外道等。常说自然。我说因缘。非彼境界。

阿难说：世尊亦曾经在楞伽山（今之锡兰），演讲楞伽经时，对当机大慧菩萨说：一般外道，都认为一切万象，都是自然生，自然灭，好像最初是谁开海、开河？是找不出来的。中国虽有禹治河，但印度可能没有这种人才，所以他们就编说：“谁开河海堆山岳，谁削荆棘画禽兽，一切无有能生者，是故我说为自然。”所以认为一切都是自然生，自然灭，完全拨无因果论。而佛则说是因缘所生，和他们所讲的道理完全不同。

什么是因缘？简单地说种子为因，生长为缘。种在地下的种子就是因，帮助它生长，好像泥、水、空气、太阳光等就是缘，也叫助缘。

我今观此觉性自然。非生非灭。远离一切虚妄颠倒。似非因缘与彼自然。云何开示。不入群邪。获真实心妙觉明性。

阿难说：我现在仔细观察，世尊所说觉性，既不生，亦不灭，就是自然。但又远离一切虚妄相和颠倒相，又好像不是因缘，而和外道所说的自然，是一样了。究竟是自然？还是因缘？我实在分不清楚，故请世尊再开示，使我不入邪道，而能得到真正妙觉明性。

佛告阿难。我今如是开示方便。真实告汝。汝犹未悟。惑为自然。

佛告阿难，我用权巧方便、观机逗教，和种种真实的譬喻来告诉你，你还不明白，迷惑为自然。怎可把我所说的道理和外道的理论来比较？根本是不一样的！

阿难。若必自然。自须甄明有自然体。

阿难！你说我的道理，和自然是一样，那么我问你，你要分析得很清楚来答复我。如果认为是自然，那一定有自然的本体，好像山是自然生的，山就是自然的本体。海是自然生的，海是自然的本体。见性觉缘，圆满周遍，不生不灭，如果是自然，那么应该有一个自然之体啊！

汝且观此妙明见中。以何为自。此见为复以明为自。以暗为自。以空为自。以塞为自。

你现在用心来观察，在妙明见性中，用什么作为它的自然体呢？这见性是以明为本体？还是以暗为本体，还是以空为本体？还是以塞为本体？

阿难。若明为自。应不见暗。若复以空为自体者。应不见塞。如是乃至诸暗等相以为自者。则于明时。见性断灭。云何见明。

佛再向阿难解释，假若你要用明来作见性一的自然本体，就应该看不见暗，暗体应该断灭。若以空为本体，就不应该见到塞。照这个道理分析下去，如果用暗相为本体，那么有明相时，见性应该断灭，怎能还看见明相呢？

阿难言。必此妙见。性非自然。我今发明。是因缘生。心犹未明。咨诣如来。是义云何。合因缘性。

阿难言，佛之意一定认为微妙见性，不是自然体。我现在又想出这个道理，见性是从因缘而生的，但心里还不大明白，故要再请问世尊，这个义理如何？怎样才能和因缘性相合呢？

佛言。汝言因缘。吾复问汝。汝今因见。见性现前。此见为复因明有见。因暗有见。因空有见。因塞有见。

佛说：你认为见性是因缘，因它是从因缘而生，那么我再问你，你现在因看见明、暗、空、塞等相，见性是在你面前。但你这见性，是因明而有，还是因暗才有？因空而有，还是因塞才有？

阿难。若因明有。应不见暗。如因暗有。应不见明。如是乃至因空因塞。同于明暗。

阿难，假若见性是因明而有，那么明相就是生见性之因。等到暗相生时，明相当然断灭。你的见性，亦就随明相消灭，就不应该看见暗。如果因暗有，有明就无暗，你之见性，亦和暗一齐消灭，就不能见到明。照这个道理分析下去，如因空有见，塞时当然没有见。因塞有见，空时当然没有见。但现在不是这样，明时有见，暗时亦有见，空时有见，塞时亦有见，所以你说因缘，亦是不对的。

复次阿难。此见又复缘明有见。缘暗有见。缘空有见。缘塞有见。

上面说因，现在问缘。阿难，我再问你，这个见性是缘明而有，还是缘暗而有，缘空而有，还是缘塞而有？

阿难。若缘空有。应不见塞。若缘塞有。应不见空。如是乃至缘明缘暗。同于空塞。

阿难，假若见性是缘空而有，那么空就为发见之组，等到有塞时，见性当然随空消灭，怎么还可以看见塞呢？如缘塞有，那么有塞当然就无空，因见性已随塞消灭，怎能还可以看见空呢？如是乃至缘明和缘暗，它的道理是和空塞一样的。

当知如是精觉妙明。非因非缘。亦非自然。

照这个道理就应当知道，这个精觉而妙明的见性，它的觉体是不变的，所以不是因缘。它的妙用是随缘的，所以不是自然。

非不自然。无非不非。无是非是。

在见精上，连不自然都没有，哪里还有是，有非呢？根本上是没有非，没有不非，没有是亦没有不是，不能用妄心来计度的。

离一切相。即一切法。

离开一切妄情计度之心相，即执著因缘和自然之妄心，就是真如妙法。

汝今云何于中措心。以诸世间戏论名相。而得分别。如以手掌撮摩虚空。祇益自劳。虚空云何随汝执捉。

你现在为什么还是在妄想中用功夫，用世间的自然和因缘，不实在的戏论名相，来分别我的妙法妙定？这就好像用手来撮摩虚空，终是徒劳无益，虚空哪里可以随你捉住呢？

这好像从前有一位禅师，名叫邓隐峰，他参禅参得有点定力，有一天，寿限到了，无常鬼就要来捉他去见阎王，他便对鬼说：“朋友！请你等一等，我有些事待办，办妥后即跟你去”，鬼以为反正都可以捉到他，便给他一点方便，他便把腿盘起，对鬼说：“你今捉得虚空去，回头再带邓隐峰”。即是说，你若能把虚空捉去，再来带我见阎君，说后便入无相定。鬼到处找他，亦找不到，终没办法捉到他。所以定力是最重要的。什么是定力？就是不为物所转，而能转物。上面经文说：“若能转境，即同如来”，遇到什么境界，不但不被境界所转，还能转境界，这就是如来。参禅一定要修到有定力，有了定力第一步功夫，要不被情欲所转，见有若无，对境无心。要测验自己是否有定力，见到美色当前时，要能如如不动，不为所转，这才可以修成金刚不坏身。

阿难白佛言。世尊。必妙觉性。非因非缘。世尊云何常与比丘。宣说见性具四种缘。所谓因空因明。因心因眼。是义云何。

阿难向佛说：世尊！您说妙觉见性，不是因，亦不是缘。但为何世尊往日，常和比丘宣说：见性具有四种因缘，就是因空、因明、因心和因眼，这个义理怎样解释呢？

没有空、没有明，根本就看不见。没有心、没有眼，更加看不见了。所以要有这四种缘才能看见。但这只是眼根中的眼识，而不是眼根中的见性。识是分别计度，性才能圆融无碍。

佛言。阿难。我说世间诸因缘相。非第一义。

佛说：我往日所说的世间一切因缘相，只是权巧方便，教导初机，引导小乘学者，并破外道妄计自然之说，而不是真正第一义谛啊！

什么是第一义谛？维摩经上说：文殊师利菩萨，问维摩居士：什么是第一义谛。维摩居士把眼睛一闭，口亦不开，什么都不说。文殊菩萨即刻明白，第一义谛即是不二法门。

你们知道便可，不可以学维摩居士亦向人这样表示，就是第一义谛。不够这种程度，没有开悟，不可以冒充的。好像有人，看了六祖坛经，一知半解，就拿来做口头禅，逢人问法，便举一指，伸一拳，瞪瞪眼，这真是无惭无愧！还未开悟，不是过来人，是绝对不可以装模作样，冒充开悟的。昨天有人来见我，说 he 已开悟，我叫 he 讲解，七种立题，六种成就。他一题亦不题，一就亦不就，哑口无言，不知怎样作答。这是开什么悟？开悟的人，心已光明，什么道理都通达，就是不知道的事，亦可以讲出理由来的。中国古语说：“凉水冲茶，硬冲。”未开悟而冒充开悟，这真是佛教的败类。

阿难。吾复问汝。诸世间人。说我能见。云何名见。云何不见。阿难言。世人因于日月灯光。见种种相。名之为见。若复无此三种光明。则不能见。

阿难，我再问你，一切世界的人类都说，我为能见，物为所见。究竟怎样才可以说看见，怎样才说不能看见？阿难不假思索即答：世间的人，都是因为藉著日光、月光和灯光的缘，才能看见种种物象色相，这叫做见，如果没有这三种光，就不能看见。

其实上面已说得很明白，有眼人和无眼人同在暗室中，都可以看见黑暗，这就证明见性是离根离尘，不必藉明缘而能灵光独照的。

阿难。若无明时名不见者。应不见暗。若必见暗。此但无明。云何不见。

佛说：阿难，假若没有光明，就叫不能看见。即应该连暗亦看不见才对，如果可以看见黑暗，好像上面瞎子说：只见黑暗。这只是无光明而已，怎可说未见呢？

阿难。若在暗时。不见明故。名为不见。今在明时。不见暗相。还名不见。如是二相。俱名不见。

阿难，如果在黑暗的地方，看不见光明，就说不见，现在有光明的时候，看不见黑暗，这亦叫做不见，那么照这样说，这两种现象，都叫做不见，是吗？

若复二相自相陵夺。非汝见性于中暂无。如是则知二俱名见。云何不见。

如果只这两种现象，互相侵陵争夺，明来暗去，暗来明灭。但是你的见性，不是就没有啊！按照这种道理，就可以知道，见明见暗这两种见，都应该叫做见，怎可以强说不见呢？

这是说：明暗有生灭，明来暗消，暗生明灭，而见性是明来见明，暗来见暗，是常住而不生不灭的。

是故阿难。汝今当知。见明之时。见非是明。见暗之时。见非是暗。见空之时。见非是空。见塞之时。见非是塞。

所以阿难，你现在应该明白，看见光明的时候，能见的自性，并不是因光明而生。看见黑暗的时候，能见的自性，并不是因黑暗而生。看见虚空时，见性亦不是因虚空而生。见到壅塞时，能见之自性，亦不是因壅塞而生。这证明见性完全不是因缘而生，而是常住，不生不灭的。

四义成就。汝复应知。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。云何复说因缘自然。及和合相。

由这四种义理推想，你就应该知道，你看见的时候，第一个见是正见，第二个见，是见精之见，虽然亦是真见但稍带妄见。真正的见性，看见妄见的时候，亦离开一切性体，连见都没有，所以就不能给它取个名字。所谓离言说相、离名字相，口欲言而辞丧，心欲缘而虑亡，不能有个名字可以代表它的。此处是言语道断，心行处灭，所以说：“见非是见，见犹离见，见不能及。”真正之见性，不是眼前的能见所能看到的。看不见之见，才是真见，怎可说是因缘和自然，或者二种和合的作用，来表明见性的道理呢？

汝等声闻。狭劣无识。不能通达清净实相。吾今诲汝。当善思惟。无得疲怠妙菩提路。

你们声闻，知识非常简陋，只知自利不知利他，只顾自己，不顾众生，心理太窄，执著心太重，故不能明白大乘教理，不能证到清净实相。什么是实相？实相即无相，所有一切相，都是由实相所生，实相即法之本体，亦即真空。老子说：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。”真空不空，故有妙有，扫除一切法，离一切相。一般人都离不开相，所以就不懂得正法。有人说：我可以离开一切相，那么地震来你怕不怕？若是不怕，就不为境所动。若一摇动，魔王便乘虚而入。泰山崩于前而色不变，这就是定力。若有定力，遇到什么境界都不惊恐。我现在教诲你们，你们应当好好的用真心来思惟，不要用分别心，不要因循懈怠，必须精勤进取，直达无上菩提道路，亦即佛之果位。

由凡夫达妙菩提路，要经过五十五个阶段，下面会说得清楚。

阿难白佛言。世尊。如佛世尊为我等辈。宣说因缘。及与自然。诸和合相。与不和合。心犹未开。而今更闻见非见。重增迷闷。

阿难向佛说：世尊，好像佛世尊为我等声闻缘觉辈，解说因缘和自然的道理，以及一切和合相，和不和合相。我们听后，至今还未明白，现在又听佛说“见非见”这个道理，更加糊涂，更加不明白。

伏愿弘慈。施大慧目。开示我等觉心明净。作是语已。悲泪顶礼。承受圣旨。

伏愿佛发大慈悲，赐给我等智慧眼目，使能微密观照，开示我等二乘人，令觉心——即本觉真心——早日恢复明净。阿难说这话以后，便悲哀流泪，顶礼佛前，来承受佛的法旨。

尔时世尊。怜愍阿难及诸大众。将欲敷演大陀罗尼诸三摩提妙修行路。

这时候世尊，怜悯阿难及诸大众，将要说明大陀罗尼——译作大总持，即“总一切法，持无量义”。有多字陀罗尼，如楞严咒、尊胜咒等。少字陀罗尼，如六字大明咒等。一字陀罗尼，如唵字、吽字等，形容一切法都是从咒所生。咒又能包括无量妙义，又有一种义理，总持身口意，三业清净，受持戒定慧，三无漏学精进。诸三摩提即定力。现在世尊将要宣扬真正妙法，教阿难及大众，如何修持妙觉的道路。

告阿难言。汝虽强记。但益多闻。于奢摩他微密观照。心犹未了。汝今谛听。吾当为汝分别开示。

佛告阿难说：你虽有特别记忆力，过目不忘，但这只是帮助你的多闻，对于妙不可言的定力，则一点都不能领会明白。皆因缺乏心性正定中微密观照的实证功夫。你现在要注意地听，我将详详细细、清清楚楚地分析给你听。

亦令将来。诸有漏者。获菩提果。

亦可使将来一切有漏凡夫。什么是有漏？欢喜饮酒就是酒漏，欢喜吸烟就是烟漏，欢喜穿好衣就是衣漏，欢喜吃好东西，就是食漏。总之你喜欢什么东西，就是有漏。有人说：“我欢喜打坐，也是有漏吗？”这是不同的，刚才我所说是世俗的贪欲，都是往下走，故皆有漏。总之一动念，就是有漏。打坐有定力能不动念就是往上升，往上升，就是无漏。初果，二果，甚至三果罗汉，都谈不到无漏，要证四果，才能无漏。

依真智，照真理，则真妄分明，不但利益现在，亦令将来诸有漏者，依照这奢摩他，微密观照之圆解，而得从根解结，证圆满菩提，无上极果。

未证四果，皆为有漏。有漏即有妄想、有欲念。有漏便不能证圣果。我们从无始以来，都因有漏，以致流浪生死，颠颠倒倒，现在既遇佛法，就应该赶快发勇猛精进心，来听经、学经、修定。不要再流连忘返，欺骗自己，耽误前途，浪费时间。

阿难。一切众生。轮回世间。由二颠倒分别见妄。当处发生。当业轮转。

阿难，你应该知道，世间所有一切众生，在这世界上，生死流转，有时生天，有时为人，有时为鬼，总在六道轮回里，流转而不休息，这都是被二种颠倒，分别妄念所支配。颠倒即迷真起妄，真妄颠倒，迷而不知，致妄生二种分别见妄。什么是二种分别见妄呢？（一）吾人现在之身境，本来是惑业所现，自己别业的虚影，但因迷惑不知，便妄生分别，执著外境实有。又如在梦境中，妄生苦乐执著，这便是别业妄见。（二）所有众生世界，亦是惑业所现，与众同分之虚影，因迷而不知，便妄生分别，执著心外实有，好像执著空华实有，这便是同分妄见。

当处发生，即不离本处发生。本处即指真心，妄不离真，因真起妄，因妄生惑，因惑造业，而受果报。造善业就升天，造恶业就下地狱。造什么业，就在轮回里受什么果报。读这段经文，实在令人惊心，所以要小心，切切不可造恶业，免得将来受恶报啊！

佛法是很微妙的。在佛法里，感觉不到什么好处。在佛法外，亦不觉得有什么坏处。可是在佛教里，一分功，一分过，丝毫不会差错。佛教里，亦是最自由、最平等，没有专制，毫不偏袒，为何说最平等呢？因一切众生，无论饿鬼地狱、凶神恶兽、恶人坏人，如肯发心修行，回头是岸，都可以成佛。不像外道说，坏人恶人，永远都坏，无法可度；猛虎恶兽，性情残暴，亦不可救。中国明朝时代有一位莲池大师，他便收了一支虎徒弟。护持左右，可是虎是恶兽，人见人怕，故大师教虎出入不要直行，虎亦遵命，出入倒行，人们知道是支善虎也就不怕了。虎还会到各处为莲池大师化缘。人们见到善虎，还争相布施供养呢！所以说虎亦能皈依三宝，护持佛法，亦可成佛。

佛教最自由，因佛教里，只是劝人行善，不要做恶。做恶会自作自受，自取其报。但佛教不会强迫人去行善，亦不会说，你不听话，专造恶业，我会造一所牢狱，把你关进去。

云何二见。一者。众生别业妄见。二者。众生同分妄见。

什么是二种颠倒妄见呢？第一是众生别业妄见，即单独所造之业，是个别的，和众人不同。自己见解特别，行为特别，在任何场合中，都是标奇立异，自认第一，损人利己，好高骛远，妄见妄为，所造之业就自作自受，和众人不相同。第二是众生同分妄见，众生共业造成，和一般人是相同的，如天灾人祸，一死数千万人，这叫同分亦即共业，大家同作恶同受报。这个见字，不是看见的见，而是见解的见，即意见相同。因众生迷物为己，认贼作子，生出种种妄想执著，由妄生惑，造出种种恶业，因而一同受恶报。

试举一段共业所感的真实故事。在民国三十三年，西历一九四四年，中国河南省，整年无雨，土地干旱，又逢蝗虫为灾。蝗虫一至，满天变黑，所有农产品，都给吃光，甚至一草一叶，也不生存。当时有一个小童，看见空中有一个老人，将一袋一袋的东西，从天倒下，落地即变成蝗虫，遍数千里，积厚盈尺。人们因太饥饿，故网蝗虫充饥，以为蝗虫是食农产品，不会有毒。想不到将蝗虫煮熟后，都变成人粪，再饥饿也不敢食！因此饥民只有逃亡，由河南逃至长安，相隔八百余里，一路尸骸遍野。奇怪的是饿死尸骸，都作狞笑，形貌令人惊心，这便是大家同分妄见，共业所感之报应。

云何名为别业妄见。阿难。如世间人。目有赤眚。夜见灯光别有圆影。五色重叠。

上面所举的例子，是讲别业和同分妄见，现在是佛详细来解说别业妄见。

什么是别业妄见？阿难，如世界上有些人，目有赤眚，即目生红翳，夜间看见灯光时，便见四边有圆形的晕光。因眼睛有毛病，所以看见幻影，五光杂色，重重叠叠。

赤眚代表无明，夜譬喻迷，灯指藏性。五色圆影，喻众生之五蕴幻躯，五尘幻境，因众生有能见之妄见，故有外境的幻影。妄见若除，赤眚不起，何来圆形？好眼表示真智，灯代表真理，以真智见真理，一真法界本无所有。

好像现在有人，眼睛本来无病而要弄出毛病来。我曾亲眼见到一个服迷幻药的人，老是对著墙壁在痴笑。我问他笑什么？他说：真奇怪，墙壁上有很美丽的五光杂色啊！这就和病眼一样。无病而食迷幻药，变成颠颠倒倒。幻影幻光本来是假，他却认为是真，这便是身在迷中而不知迷。

于意云何。此夜灯明所现圆光。为是灯色。为当见色。

你的意思如何呢？这夜间灯明所现之五光杂色，重叠圆影，究竟是灯色，还是见色呢？是真实有之色法，还是妄见所成之色法？

阿难。此若灯色。则非眚人何不同见。而此圆影唯眚之观。若是见色。见已成色。则彼眚人见圆影者。名为何等。

阿难，如果这五色圆影是灯色，那么眼睛完好的人，为何看不见同样的景象？只是眼有眚病者，才能看见。如果说是“眚见”，所成之色，那么这能“见”已成为圆影之色，那个患眼病的人，所看见的圆影，又叫作什么呢？

五色圆影，代表五蕴根身和五尘境界。灯譬如真理。眼睛完好的人，譬如诸佛菩萨。病眼人则指迷惑众生。眚见譬如妄见。这是说：五蕴五尘身界，都非真理所有，亦即是非眚见之色。因诸佛菩萨，唯一真法界，不见少法可得，何况眚见之色？众生因无明未破，执著心重，才有这些妄见。如果认为这些妄见之色，已成为身界之色，那么迷惑众生，能看见身界之“见”，又应当作何物呢？

复次阿难。若此圆影离灯别有。则合傍观屏帐几筵。有圆影出。离见别有。应非眼瞩。云何眚人目见圆影。

再讨论下去，如果这圆影杂色，离开了灯光，仍旧单独存在，那么观察别的东西，好像围屏帐幔之上，几案筵席之间，亦应该都有圆影杂色。但是别的地方都看不见，是否离开那灯就没有呢？如果说圆影与杂色，离开了看见的作用，还依然存在，那应该不是眼睛所能看见。何以病眼的人，又能看见呢？

是故当知。色实在灯。见病为影。影见俱眚。见眚非病。终不应言是灯是见。于是中有非灯非见。

因此应该知道，杂色实从灯生，没有灯光，就不会现出五光杂色。看见圆影就是眼有病，眼无病便看不见圆影。灯影和妄见，都是因为病眼的缘故。没有病眼，根本就没有灯影和妄见。如果眼睛良好，就能清清楚楚地看见灯的光，根本就没有妄见。因此不应该执著，圆影是灯光所生，或者是眼睛所见，也不能说不是灯光，也不是眼睛所见。因为离了灯光，即使有病眼，也看不见圆影。没有病眼，根本就看不见幻影。

一真法界，根本是无所有，就如好眼看灯，哪里有圆影？因一念无明不觉，遂将本有的智光，转为能见的见分，有见分遂有相分，而生出种种妄想执著，根身器界。

大乘起信论说：“以依动，故能见。以依能见，故境界妄现。”就是说：“见病为影”，不只所见的根身器界，是无明之影，就是能见之见精，亦是因无明所起，即影见俱眚，所以若能照破见相二分，即是真见真智。

如第二月。非体非影。何以故。第二之观。捏所成故。诸有智者。不应说言。此捏根元。是形非形。离见非见。

如看第二个月亮一样，它根本不是真月的本体，亦不是真月本有之影。是什么缘故呢？因为捏著自己的眼睛，才能看见有二个月亮，不捏就看不见。好像眼有病才看见圆影，这都是虚妄的形相。所以诸有知识的人，不应该说：因为捏目而看见二个月亮，究竟是真月形还是假月形？因眚目而看见圆影，究竟是离开妄见，还能看见，还是不离妄见而能看见？

捏目和眚目，所见都是妄。如果又在妄上找是找非，那便成妄上加妄，头上安头，这不是智者所为的。

此亦如是。目眚所成。今欲名谁是灯是见。何况分别非灯非见。

这道理亦是这样，圆影和二个月，都是病眼所成，都是虚妄不真。故现在要凭什么来说，谁是灯？谁是见？何况还要分别，不是灯，不是见呢？

圆影和二个月，皆是病眼所成都是虚妄。根身和器界，亦因见精妄动而生，所以亦属妄影。吾人从无始以来，把自己的真见，堕在妄见中而不自觉。如能打破无明，知道一切境界都是虚妄，那么这个能见之见精，亦不是真，这就叫作“见见之时”，真见见彻妄见的时候，能“见见”的，能见妄见的，自然不是妄，所以说：“见非是见”，真见不是这个妄见。

云何名为同分妄见。阿难。此阎浮提。除大海水。中间平陆。有三千洲。正中大洲。东西括量。大国凡有二千三百。其余小洲在诸海中。其间或有三两百国。或一或二。至于三十四五十。

众生有同分妄见，和别业妄见。别业妄见就是由惑现，加上业招，即造业受报。又好像在梦中，执为实有，妄生苦乐，这便是别业妄见。同分妄见，只是由惑现，没有业感，好像迷惑有虚空，依空立世界。前文举眚目灯影，有眚目才能见灯影，这就是别业妄见。现在举恶缘灾象，一国同见，彼国不见，这就是同分妄见。

什么是同分妄见？就是众生同惑现成的妄见。阿难！现在举一国来作譬喻。在这阎浮提洲里（阎浮提在须弥山的南面，四大洲名，也就是南瞻部洲），除大海水，中间平原陆地上，有三千洲。正中大洲，是阎浮提中心点，自东而西，由南及北，估计大概有二千三百大国，其他小洲，亦在碱水海中，其间洲之大者有三百国、二百国，洲之小者则有一二国。中者则有三十、四十或五十，不一定的。

阿难。若复此中。有一小洲。祇有两国。唯一国人。同感恶缘。则彼小洲。当土众生。睹诸一切不祥境界。或见二日。或见两月。其中乃至晕适佩玦。彗孛飞流。负耳虹霓。种种恶相。

阿难！就在这阎浮提洲里，假若有一小洲，只有二国，所感果报不同。其中一国的人，因为同感恶缘，即灾难不祥之事，为该国众生同见。可是邻国都不见，这都是由妄惑、妄业、妄现咎征，只是应在这国，而不应在别国。好像最近美国东部，旋风为灾，死伤数千人，而西南部全无事。此即应在东部，而不应在西南部也。

或者看见二个太阳或二个月亮，这皆是不祥之兆。古语说：“天无二日，民无二君”。在中国古代，夏朝桀王暴虐的时候，天空忽然出现二个太阳，夏朝因而灭亡，这便是凶兆。

其中乃至晕、适、佩、玦。恶气环绕月亮叫做晕，黑气遮盖月亮叫适，白气在旁边叫佩，半环叫玦，这都是月的灾象。中国历史记载：月晕七重，汉高祖在平城受匈奴重围之难。光芒遍射而长的星叫作慧，即扫帚星。芒气四出而短的叫作孛星，从空中横过的叫飞星，光象下注的叫流星，这是星辰的灾象。如史载春秋时代，宋襄公不仁而兆星陨如雨。秦始皇残暴而兆慧星偏出，这亦是不祥之兆。恶气在太阳之上叫作负，在旁边叫作耳，雨后对日有彩色叫虹霓，在早上出现的叫虹，晚上出现的叫霓，这些是属于太阳的灾象。总之，在太阳太阴附近出现异象，都属不吉祥之事。

但此国见。彼国众生。本所不见。亦复不闻。

古人说：“国之将兴，必有祯祥；国之将亡，必有妖孽。”又说：“一人有庆，兆民赖之。”这就是说：国家元首，如有福报，老百姓亦受益；如无福报，老百姓亦受灾殃。所以古代的君王，负责一国之兴衰。亦即是同一时，同一地的人，同受相同的果报。

现在同一洲中，取二国作为比较。因一国不足以显妄，二国同见天象有灾，亦不足以显妄。但是现在，只这一国看见灾象，而第二国的人，非特不见，还复不闻。这便证明，一国皆见是同分，彼国不见是属妄见。

阿难。吾今为汝。以此二事。进退合明。

阿难，我现在再为你以这二件事的因缘，二事即眚影及灾象，或进或退，用种种道理，互相譬喻，来详细显明妄见的毛病。

阿难。如彼众生。别业妄见。瞩灯光中所现圆影。虽现似境。终彼见者。目眚所成。

阿难！好像那一类众生，有了别业，即目生眚，就有了妄见，所以看灯光中，现出五色圆影。虽然好像眼前现出实在的境象，但详细推究，徒是幻有，非实在的境象。这都是众生目有眚病，故产生种种圆影之妄见。

眚即见劳。非色所造。然见眚者。终无见咎。

目有眚病的人，在视觉上就发生毛病，叫做劳相。看见五色圆影，并不是灯上之色，亦不是灯光所造之色，只是眚病所发出的劳相。然而能够看见眚病之真见，本来是没有病咎的，亦即是自己本有的见性，是从来没有毛病的。

例汝今日。以目观见山河国土及诸众生。皆是无始见病所成。

好像你今日用眼睛来看见山河国土以及一切众生，这皆是无始以来，见病所成之影，和眚病所见圆影是一样的，亦即是说：所见根身器界之相分，和能见的见分，都是根本无明妄动而成业识，转本有之智光，成为能见的见分。于无相真理中，妄现所见的相分。所以要知道，见分和相分，都是根本妄见所造成。

见与见缘。似现前境。元我觉明。见所缘眚。觉见即眚。本觉明心。觉缘非眚。

“见与见缘，似现前境”：见就是见分。见缘就是所见相分。能见见分，和所见相分，似乎都清清楚楚地现在眼前的境分上。好像圆影和灾难，看是实有，但终是眚病所造成，和我们本来觉性，是全无关系的。

“元我觉明，见所缘眚”：追寻根本，原是我们本来的真觉，堕在无明之中，遂起见相二分之妄。将觉明变为无明，见即转相之见分，所缘即现相的相分。这个见是眚见，所以就有所缘而生出种种妄见和妄相，这都是由无明之力转真见而成妄见。

“觉见即眚”：非但所缘之见是眚，而觉明所发之能见亦是眚，因为是依无明而生。无明是虚妄，没有实体的，所以亦即是眚见。

“本觉明心，觉缘非眚”：我们这个本觉妙明真心，能够清清楚楚地觉察到见分和相分两缘都是虚妄。那么既然能够觉察到见相二缘之虚妄，就当然没有眚病了。

觉所觉眚。觉非眚中。此实见见。云何复名觉闻知见。

“觉所觉眚，觉非眚中”：这个能觉得眚病之觉，即是真觉，当然没有毛病，不会堕在眚病当中。

“此实见见，云何复名，觉闻知见”：既然没有眚病，那就是真正能看见，见精带妄之真见，亦即是妙明真心，怎可以叫作世间之见闻觉知呢？

我人不可执妄为真，亦不可将真作妄。如果认见闻觉知为心，则被所覆，不能看见精明觉体。应该知道真心离不开见闻觉知，亦不属见闻觉知，才有超脱之一日。

是故汝今见我及汝。并诸世间十类众生。皆即见眚。非见眚者。

佛对阿难说：因此你现在，看见我法相美好，又看见你自己身体，并诸世间、山河大地、十类众生（本来十二类，除了无色无想不能看见，故存十类）。即凡圣以及依正世间所有一切，都是你见性中有妄见，所现之妄影。因为见有眚病，而不能够看见眚病之真见。

如果自己迷惑未除，纵然能看见如来真相，依然是见带眚病，所以说：‘眼中犹有翳，空里见花红。’

彼见真精。性非眚者。故不名见。

彼见，即能看见眚病之见，已经离开妄，故叫作真。纯一无杂就是精。性非眚者，就是真性不变随缘，随缘不变，能为见相所依，但不为见相所变。它的真性是不堕眚妄之中，所以叫做非眚。既然不是眚，就不叫作见。

一切众生，不明所见身界，皆是自心别业的妄影，本来无实，所以凡夫深生取著，二乘深生厌离，都不是解脱之道。应知惑业所现，妄体本空，就不会生执著，亦无可厌离，能这样就终日对境，亦不会被境所转。

阿难。如彼众生同分妄见。例彼妄见别业一人。

阿难！好像那一国众生，共同业力所现成的妄见，看见种种灾象，例如那眚病人，独自所看见的五色圆影一样，即同分是妄，别业亦是妄。

一病目人。同彼一国。彼见圆影。眚妄所生。此众同分所见不祥。同见业中。瘴恶所起。

一个人所见的圆影，是因眚病所现成。一国人共同所见的灾象，所遭遇的天灾人祸，都是共同业力的恶缘所发生。瘴恶所起和看见圆影，是一样的道理。瘴恶就是众生共同作恶业缠结虚空，障蔽日月星光，所以有种种不祥的灾象。并非日月星辰自生灾象，而是由众生共同作恶业，所现果报。

俱是无始见妄所生。

见妄就是无始以来，一念不觉而有无明，而生妄境。由见妄故，就起攀缘的念头，妄想取舍，而造恶业。故同分业和别分业，都是无始以来，真见堕在妄见中，而生出种种妄见。

例阎浮提三千洲中。兼四大海。娑婆世界。并洎十方诸有漏国。及诸众生。

又好像阎浮提内，三千洲中，以及四大海水，娑婆世界和十方有有漏国土，所有众生。

同是觉明无漏妙心。见闻觉知虚妄病缘。和合妄生。和合妄死。

这所有有漏众生，即未了生死众生，本来都是无漏的妙明真心，本觉明体。因受了无明遮蔽，就幻现出种种虚妄见分，就变为见闻觉知。又幻现出种种虚妄相分，就成山河大地，以及一切万象。既然以无明为因，惑业为缘，因缘和合，因此就成和合而妄生，和合而妄死。

为什么叫妄生妄死呢？因本来无所生，因四大假和合而有生相，故曰妄生。本无所死，因和合而有生相，亦因和合而有死相，故曰妄死。

若能远离诸和合缘。及不和合。则复灭除诸生死因。

上面所说依报和正报，依报是山河大地、房廊屋舍。正报是一切众生。依报有成、住、坏、空。正报有生、老、病、死。什么叫成住坏空？在我们这个世界上，一增一减，叫做一劫。从八万四千岁，每一百年身高减去一寸，寿命减去一岁，减到寿命十岁为止。然后再增，亦是每一百年，寿命增一岁，身高增一寸，增至八万四千岁，这叫做一劫。一千劫叫做一小劫。廿个小劫成一中劫，四个中劫成一大劫。世界成的时候，要有廿个小劫。住亦是廿个小劫。空和坏亦是廿个小劫。四个中劫合起来就成一大劫。有正报上则有生、老、病、死。生死又有二种，一叫分段生死，一叫变易生死。分就是你有你份，我有我份。段就是你你的形态，我有我的形状，每人不同。凡夫有分段生死，二乘有变易生死。变易就是：念念迁流，念念生，念念灭。二乘证果者，已了分段生死，但变易生死还未了。生死是以无明为因，业识为缘，因缘和合，故有生死。

所以经文说：苦能离开别业妄见之惑业俱全的和合缘，和离开同分妄见之惑无业的不和合缘，就能灭除二种颠倒的生死根本。

圆满菩提。不生灭性。清净本心。本觉常住。

既能了知同分别业二缘，缘属虚妄，不执实有，就能灭除生死根本。生死因既然灭除，就能得到圆满菩提，不生灭性的清净本心，亦就是真心本觉，常住不变的自性。

阿难。汝虽先悟本觉妙明。性非因缘。非自然性。而犹未明如是觉元。非和合生。及不和合。

阿难！你虽然已经明白本觉妙明真心，不是因缘性，亦不是自然性。但还未明白这个本觉妙明真心，原非和合所生，亦不是不和合所生。因为非因缘，就不是从他生。非自然，就不是自生。非和合，就不共生。非不和合，就不无因而生。这证明觉元真心，是离诸生相，而且是清净无染的。

阿难。吾今复以前尘问汝。汝今犹以一切世间妄想和合诸因缘性。而自疑惑。证菩提心和合起者。

阿难！我现在再举出世间的尘相来跟你说明：因为你还在执著，以为世间的一切，都是众生的妄想心与四大和合，遂造成种种因缘性。因此而自己生起疑惑，以为是证菩提之心，亦从因缘而生，和合而起。当知世间是属有生之法，当然从因缘和合而生。但菩提是无生法，所以不是从因缘和合所生。如果菩提是有生相，那就不得叫做菩提了。

佛为阿难详细指出这真见，是证菩提的因地心。这心亦即如来密因，是从来不变的。不变自然不属和合而生，所以不应自生疑惑。

则汝今者妙净见精。为与明和。为与暗和。为与通和。为与塞和。

则你现在的妙净见精，是与光明和合，还是与黑暗和合，是与能和合，还是与塞和合？

若明和者。且汝观明。当明现前。何处杂见。见相可辨。杂何形像。

假若和明相和合，现在你看见光明，显现在你面前，那么何处杂和你的见相呢？见精是能够分别的，究竟是杂何形象呢？

见精是属内心，光明是属外境。如果杂和在一起，亦应该可以辨出。好像朱红色的颜料和白色的面粉，掺杂在一起，朱色便失了深红，面粉失了纯白，都为非红非白。现在见相和明相，掺杂在一起，究竟作何色相呢？

若非见者。云何见明。若即见者。云何见见。

假若不是见精，怎能看见光明呢？如果说看见光明，就是见精，又怎么可以把见精来看见见精呢？

凡说和的必定有二物，先相离而后相合，方成“和”的意义。现在如果见相和明相和合后，究竟是见抑不是见？如果和合后，明相不是见，那就无所见，怎能见到明？如果和合后，明相即是见相，既是见相，又怎能看见自己的见相呢？亦即怎能看见自己能见的自性呢？

必见圆满。何处和明。若明圆满。不合见和。

假若以为能见的自性是圆满无缺，那又何必与光明和合？如果说光明是本来圆满的，也就不需要和能见的自性和合在一起啊！

见必异明。杂则失彼性明名字。杂失明性。和明非义。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

如果说能见的自性和光明是不同的，那么掺杂在一起，当然失去它本来的样子，亦失去见性和光明本来的名字。好像水和土掺杂在一起，就失去水和土的名字，转叫做泥了。其实见性是属有情识，光明是属无情识，两相混合，当然失去本有的名义。所以你认为和光明相和合的义理，是不对的。至于通和暗，以及群塞这次是一样的道理。

复次阿难。又汝今者妙净见精。为与明合。为与暗合。为与通合。为与塞合。

再则阿难，你现在还是认为妙明清净见精，是和光明合，还是和黑暗合，是与通和合，还是与塞和合？

阿难前迷见性是因缘自然，现在又迷见性是和合相。故佛举出种种譬喻，来破其颠倒。

现在很多人以为，佛说一切众生，皆有佛性，皆堪作佛，就生起狂妄心，认为人人已经是佛。那么我亦就是佛，成佛哪有这样容易？佛具三身四智，你有多少身？多少智？佛有五眼六通，你有多少眼？多少通？你是什么佛？真是大言不惭！欲成佛是要认真照佛法去修行。释迦佛是经过多少困难和时间，才能成佛？在雪山苦修六年，你现在连六天都不能，怎可说是佛，这都是狂妄颠倒！

若明合者。至于暗时。明相已灭。此见即不与诸暗合。云何见暗。若见暗时。不与暗合。与明合者。应非见明。既不见明。云何明合。了明非暗。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

假若说是与光明相和合，那么到了黑暗的时候，已没有光明，这个见精就不能与黑暗相和合。既不能与黑暗相和合，又怎么能看见黑暗呢？如果说看见黑暗的时候，见精是不与黑暗相和合。那么，与光明相合之时，也应该看不见光明。既然看不见光明，又怎可说与光明相和合的时候，知道是光明不是黑暗呢？由此可知黑暗、通达和壅塞，亦是一样的道理。

根本明暗是二，见性是一。明暗是有生灭，见性是无生灭。有生灭和无生灭是不能相合的。

阿难白佛言。世尊。如我思惟。此妙觉元。与诸缘尘。及心念虑。非和合耶。

阿难又向佛说：“我现在再三思惟，这妙觉元明之见性，本来就是清净之体，跟那些尘相——明和暗、通和塞及心念思虑等即六处识心，确实亦漠不相关，那就不互相和合吧！”这里阿难不敢用决定辞，只用似是而非来请问。

佛言。汝今又言觉非和合。吾复问汝。此妙见精非和合者。为非明和。为非暗和。为非通和。为非塞和。

见性是不生灭，阿难用有生灭来比较不生灭是不对的。故佛说：“你现在又怀疑到你的妙觉真心，与世间的一切，是不相和合吗？”我再问你：“你的见精是不与明相和合？不与暗相和合？不与通相和合？还是不与塞相和合？”

若非明和。则见与明。必有边畔。汝且谛观。何处是明。何处是见。在见在明。自何为畔。

假若不与明相和合，那就见精和明相，必有一条边际隔开。你不妨慢慢地观察，何处是明相？何处是见精？在见精和明相两者之间，以何处作为它们的界限？

阿难。若明际中必无见者。则不相及。自不知其明相所在。畔云何成。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

阿难！如果光明的这一边，必定没有见精在见，那么光明与见精，就会如风马牛之不相及，各走极端，自然不会知道光明所在之处。处尚不知，怎能知道他的界限？界限不成立，那么你之不相和合的道理，也不会成立。由此也知道，暗和通，及诸群塞，亦是一样的道理。

又妙见精。非和合者。为非明合。为非暗合。为非通合。为非塞合。

上面之合，是混合之意。现在之合，是合在一起。

阿难！又若这妙明见精不是和合的话，那么，是不与明和合，不与暗和合，不与通和合，还是不与塞和合？

若非明合。则见与明。性相乖角。如耳与明。了不相触。

如果不和明在一起，那么见性和明相，便成乖背不相立。一属性，一属相，各不相干。好像耳朵和明相，了无关系，不相接触；耳朵是不能分别明暗的。

见且不知明相所在。云何甄明合非合理。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

见精尚且不知道明相所在的地方，它怎能分别暗与不暗，和合与不和合的道理呢？由此可知暗与通，及诸群塞，亦是一样的。

阿难。汝犹未明一切浮尘。诸幻化相。当处出生。随处灭尽。幻妄称相。其性真为妙觉明体。

阿难！你还未明白所有一切外边浮尘境界，一切幻化相。幻是不实在，化是变化，忽有忽无。看上去如实有，其实都是虚幻的名相。当处出生，依幻而生，也随处灭尽——亦依幻而灭尽，没有实体可得。然而其性则真，都是从常住真心，妙觉明体所生。但由真起妄，由妄就生出见分和相分。

如是乃至五阴六入。从十二处。至十八界。因缘和合。虚妄有生。因缘别离。虚妄名灭。

像这样的道理，乃至五阴、六入、十二处、十八界。

五阴：色、受、想、行、识，也就是五蕴。

六入：眼、耳、鼻、舌、身、意，也就是六根。

十二处：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根和意根，再加色尘、声尘、香尘、味尘、触尘和法尘。

十八界：六根、六尘，再加上六识。根尘相对便生出六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识。

这种种色法心法，都是从因缘和合，虚妄而生；因缘不和合，就虚妄而消灭。

心色诸法，唯心所现，所以佛告阿难：“汝身汝心，皆是妙明真心中所现物。”又说：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”俱属依他起性，依他似有，观相实妄，于本无生灭中，妄见生灭。如果执实有，则成遍计所执性。如果能了知依他起性是虚幻的，遍计所执性亦是本来虚妄的，那么当下即是圆成实性了。

殊不能知生灭去来。本如来藏常住妙明不动周圆妙真如性。

因迷惑的缘故，所以完全不能知道身心世界，如生灭去来之相，本来都是如来藏性，常住妙明，不动周圆，妙真如性。

如来藏：即众生同具本觉之性体。此性隐没而不显现，只是含藏在众生心中，所以称作如来藏。常住妙明不动周圆：即藏性之德相。本无去来，叫作常住。不属迷悟，叫作妙明。本无生灭，叫作不动。无处不遍，叫作周圆。含这四种德相，就称为妙真如性。

性真常中。求于去来迷悟生死。了无所得。

在常住真心，妙明性体，即在如来藏性，真如性里面，求去和来、生和死，那是不可得的。迷时便有去、来、生、死。觉悟了，认识自己本来面目，常住真心妙明性体，就能了生脱死，哪还有什么去来生死可找呢？

阿难。云何五阴本如来藏妙真如性。

阿难！为什么我说：色、受、想、行、识的五阴，就是众生本具的如来藏妙真如性呢！

阿难。譬如有人。以清净目。观晴空。唯一晴虚。迥无所有。

先说色阴。阿难！譬如有人，以清净无毛病的眼来看万里晴空，只看见虚空光明晴朗，这就是譬喻真本无妄。

如来藏本来是清净，什么都没有的。六祖说：“本来无一物”，就是指如来藏之境界。

其人无故。不动目睛。瞪以发劳。则于虚空。别见狂华。复有一切狂乱非相。色阴当知亦复如是。

这是说从真起妄，其人无缘无故地不守自性的真如，在不知不觉中生起一些念头，就有了无明。因为有了无明，失去自性智慧，不用清净无翳的眼来看虚空。瞪以发劳（瞪就是久而直视），看得久了，便发生疲劳相，变成眼花，结果看见虚空中狂华乱舞，并且还见很多奇奇怪怪的幻相。所以知道色阴虚妄，正像瞪眼看见狂乱虚幻的华一样，没有实在的。

阿难。是诸狂华。非从空来。非从目出。

阿难！这些虚狂的华，并不是从空中而来，亦不是从自己的目中生出。

如是阿难。若空来者。既从空来。还从空入。若有出入。即非虚空。空若非空。自不容其华相起灭。如阿难体。不容阿难。

阿难！如果这些虚幻的花，是从空中出现，那就应该从空中没入。如果有出有入，就有内外，怎能成为虚空？如果不是虚空，而是实体，怎能容许狂花自由出入？就像阿难，你自己的实体一样，怎会容许别个阿难从中出入。虚空因为没有实体，故才能容纳幻花，忽起忽灭啊！

若目出者。既从目出。还从目入。

假若说狂花是从眼睛出来，有出必有入。既然从眼睛出来，亦应该从眼睛没入。

即此华性从目出故。当合有见。若有见者。去既华空。旋合见眼。若未见者。出既翳空。旋当翳眼。

若说狂花是从眼睛出来，那就是有情识的东西了。既有情识，当然有能见之性。若有能见之性，当花出来的时候，离开眼睛。回去的时候，就应该看见眼睛。如果说看不见的话，那么狂花出去的时候，翳障便在空中。旋回的时候，岂不变成翳障了双眼？

又见华时。目应无翳。云何晴空。号清明眼。

又如看见狂花的时候，花已离开眼睛，双目就应该没有翳障了。那又何必见到晴朗的天空，才说不是翳眼，而是清静无病的眼呢？

是故当知色阴虚妄。本非因缘。非自然性。

因此你应当知道，所有一切色阴，无非是业转的幻相，和狂花幻相一样，并不是由因缘所生，亦不是从自然而有的。

如来藏性的本体是常住不变，故不从因缘生。如来藏性的妙用是妙明周圆，所以又是时常随缘。故此又不是自然性。

阿难。譬如有人。手足宴安。百骸调适。忽如忘生。性无违顺。其人无故。以二手掌。于空相摩。于二手中。妄生涩滑冷热诸相。受阴当知亦复如是。

现在说受阴。阿难！譬如有一人，手足本来很安然，身体内外，也十分舒适。这个人真是其乐无穷，不但不知天地之有无，连自己的身体也都忘记了。不知有苦有乐（违即苦，顺即乐），苦乐两无，心体离念，即本来在真如不动中。但这个人无缘无故地把两支手掌互相摩擦。结果就发生涩滑（涩即粗，滑即细）和冷热诸现象。因此应知，一切受阴虚妄，亦像双掌摩擦所生种种现象一样。

阿难。是诸幻触。不从空来。不从掌出。

阿难！身识所感觉的虚幻触觉，并不是从空中来，亦不是从掌里生出。

如是阿难。若空来者。既能触掌。何不触身。不应虚空。选择来触。

阿难！如果是从虚空而来，既然能触掌，何以又不能触你身，虚空本来是无知觉的，故虚空不应该有所选择，只触你的手掌，而不触你的身体啊！

若从掌出。应非待合。又掌出故。合则掌知。离则触入。臂腕骨髓。应亦觉知入时踪迹。必有觉心。知出知入。自有一物身中往来。何待合知。要名为触。是故当知。受阴虚妄。本非因缘。非自然性。

假若这种冷热触觉，是从掌中生出，那又不需要等待合掌摩擦时才知道啊！又既然是从掌中出，合掌之时，就知道触怎么样出；离掌之时，也知道触怎么样入。就应该连手臂、手腕以及骨髓，都会感觉到触入时的踪迹，究竟在何处？假若说心中必有一个能觉之心，知道何时出，何时入，那就必定有一件东西，潜藏在人的身体里面，自来自往。又何必等待两掌相触合时才知道，而唤它作为触呢？因此应该知道，受阴都是虚妄的。然其性则真，是属于如来藏性。但其本体不变，故不是因缘生。其作用是随缘，故也不是自然生。

阿难。譬如有人。谈说酢梅。口中水出。思蹋悬崖。足心酸涩。想阴当知。亦复如是。

现在说想阴。阿难！譬如有人，在谈到酸梅的时候，口中自有口水流出。心中想起践踏在万丈悬崖上面时的情形，脚心自然会发生酸软的感觉，想阴就是这个样子，属于虚妄不实。

从前在三国的时候，曹操带兵出征，兵行失路，口渴无水。乃下令说：“大家速行，前面不远，有大梅林，梅子甚多，可以摘食。”士兵听后，大家口中都生津液，暂不觉得口渴了，所谓“望梅止渴”，与经文所讨论的想阴义同。

阿难。如是酢说。不从梅生。非从口入。

阿难！从谈起酸梅而引起口水。这口水不是从梅而生，亦不是从口而入，只是妄想而有。

如是阿难。若梅生者。梅合自谈。何待人说。若从口入。自合口闻。何须待耳。若独耳闻。此水何不耳中而出。

阿难！像上面所说：听说酸梅，口中即生津液。如果这津液是从酸梅生，酸梅就应该自谈自说，不必待人家说出，才生津液。假若说津液是从口而入，则听到酸梅，应该是口，何需要等待耳闻，然后有汝液。若说单独是耳朵听到酸梅，而后有口水，那么这口水，何不从耳中流出。

想蹋悬崖。与说相类。是故当知。想阴虚妄。本非因缘。非自然性。

想践踏在悬崖上心惊脚软，和说酸梅而口生津液是一样的道理。不必设身处地，只是稍为想想，践踏在万丈悬崖上，双脚便会发生酸软。一般人以为是敏感，但敏感是从何而来？这都是想阴所造成。想阴亦是如来藏性所生，由真起妄，虚妄而生，虚妄而灭，并非从因缘生，亦不是自然生。

阿难。譬如瀑流。波浪相续。前际后际。不相踰越。

这里说行阴。阿难！行阴就象急流一样，波浪相续，后浪推前浪，有规律而且有次序，前浪灭，后浪生，相续不断。行阴在八识里，便如波浪一样，前念生，后念灭，念念生灭，前不落后，后不超前，所以说：“不相踰越”。

行阴当知。亦复如是。

因此应知行阴，亦是这样。诸行无常，念念迁流？令我们由少而壮，由壮而老死，没有一刻停止。

阿难。如是流性。不因空生。不因水有。亦非水性。非离空水。

阿难！这种急流之性，不是因空而有，亦不是因水而有。虽是在不里，但确实亦不是水之本性，亦不是离开空和水之外，而有此急流。

如是阿难。若因空生。则诸十方无尽虚空。成无尽流。世界自然俱受沦溺。

究竟从何处来呢？阿难！我再给你解释：假若急流是因空而生，则所有十方都是虚空，虚空无尽，急流亦该是无尽。那么所有世界，自然都淹没在水流之中了。

若因水有。则此瀑流。性应非水。有所有相。今应现在。

假若说流性是因水而有，则瀑流之性，应非水之自性。因瀑流之性浑浊，而清水之性澄清。水性为能有，流性为所有。能有之清和所有之浊二相，应该清清楚楚地同时现在眼前，方可说是因水而有流。

若即水性。则澄清时。应非水体。

若说浊流即是水性，则澄清的时候，这个澄清的，就该不是水之本体了。

若离空水。空非有外。水外无流。

若说浊流是离空离水的，但是离空则无水，离水则无流。空是圆满周遍，没有外边的，岂能离空而有水？水外无流，岂能离开水而有流。

是故当知。行阴虚妄。本非因缘。非自然性。

所以应该知道，行阴亦是虚妄不实在的。本来不是因缘而生，亦不是自然而有。都是因为一念无明，认假作真，便跟著妄跑，而造成世间种种虚妄之相。

阿难。譬如有人。取频伽瓶。塞其两孔。满中擎空。千里远行。用饷他国。识阴当知亦复如是。

现在讲识阴。什么是识阴？识阴就是阿赖耶识。能分别、有思想、有攀缘和有受授之识心。

阿难！譬如有人，拿一个频伽瓶（频伽是印度一种鸟名，声音十分美妙。此瓶形似鸟，故名），塞住两端的小孔，瓶里满满地装著当地土产虚空。走了千里以外，把本地虚空送给别国的人。分别的识阴，亦是这样的道理。用虚空来送礼，其实虚空都是一样，有何分别？分别心就是这样的虚幻不实。

阿难。如是虚空。非彼方来。非此方入。

阿难！像这样的虚空，不是从彼方来，亦不是从此方入的。这里喻识性周遍，本无去来，有何出入？但因迷真作妄，生了分别心，无事找事做，就有这种颠倒思想。

如是阿难。若彼方来。则本瓶中既贮空去。于本瓶地。应少虚空。

阿难啊！如果说瓶里的虚空，是从彼地来的，瓶中既然装了一瓶虚空，彼地就该缺少了一瓶虚空才对啊！

若此方入。开孔倒瓶。应见空出。

若说瓶里的虚空，是从此方入的，那么当打开瓶盖，把虚空倒出来的时候，就应该看见虚空从瓶子里出来。

是故当知。识阴虚妄。本非因缘。非自然性。

虚空怎可移动？因此应该知道，识阴亦是虚妄不实。不是由因缘而生，亦不是因自然而生，根本都是从如来藏性所表现的。